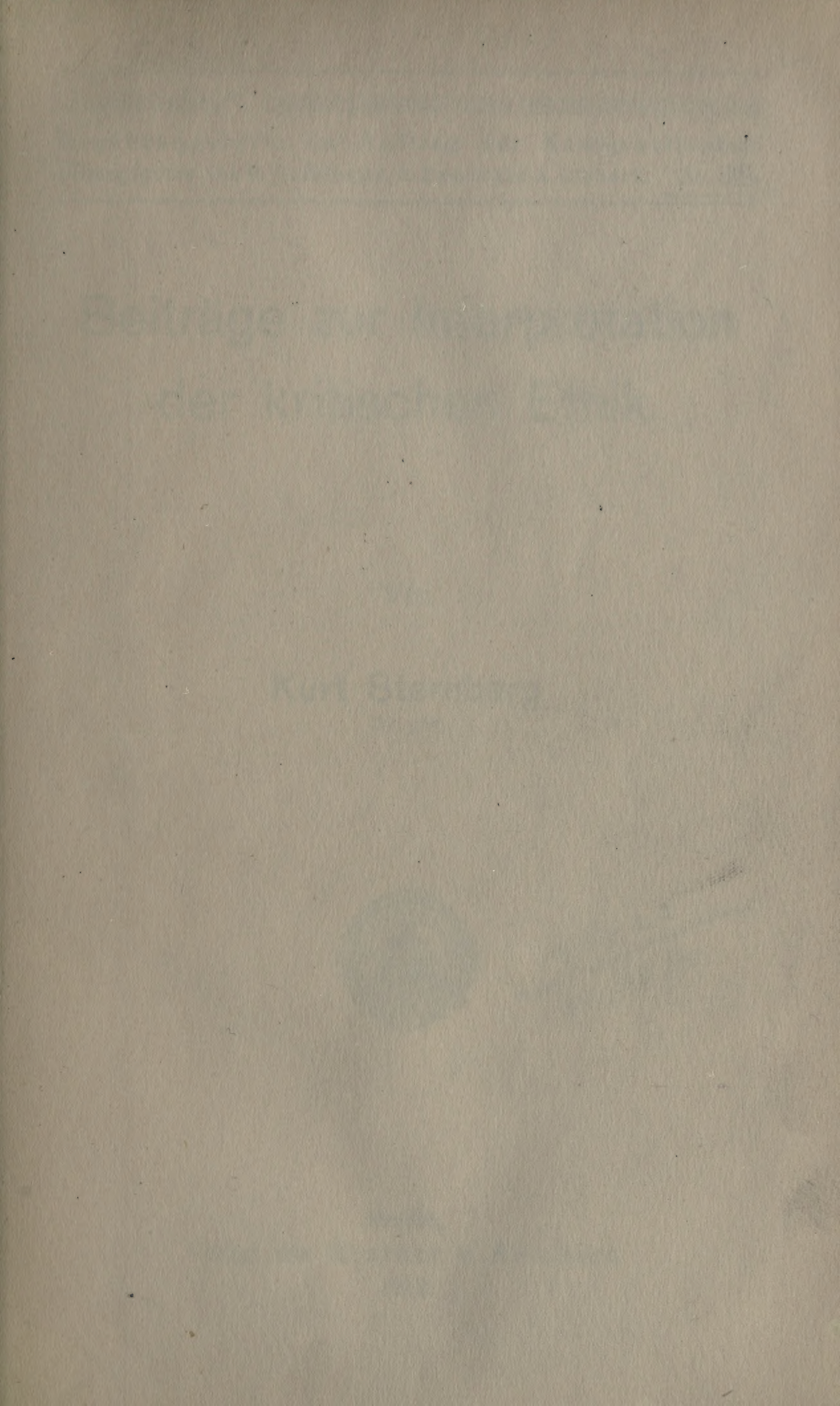

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00294948 5

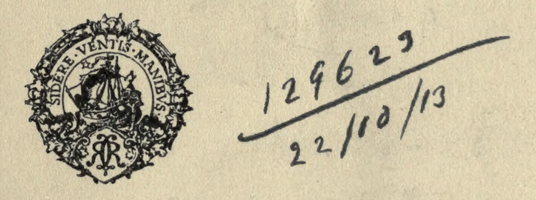


„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert. No. 25.

Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik.

Von

Kurt Sternberg
Dr. phil.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1912.



Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
(Geschäftsführer: Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S.)
durch den stellv. Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48,
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Herrn Geh. Reg.-Rat Alois Riehl

gewidmet!

Inhaltsverzeichnis.

„Wenn man aber frägt: was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist, an der, als dem Probemetall, man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muss ich gestehen, dass nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können; denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden.“

Kant, Kritik der praktischen Vernunft.

Vorwort.

Von jeher wurden Angriffe auf die Kantische Ethik gerichtet, durch welche die Angreifer ihre Methode und ihr Prinzip zu treffen glaubten, während sie in Wahrheit nur gewisse Mängel und Inkonsequenzen trafen, die in der Durchführung der kritischen Ethik innerhalb der ethischen Schriften Kants zweifellos vorliegen. Nun sagt man aber Kant solche Inkonsequenzen nicht gern nach, aus Furcht, es möchte durch derartige Konzessionen die kritische Ethik selbst bloßgestellt werden. Demgegenüber stellt sich die vorliegende Untersuchung auf den Standpunkt, daß gerade im Gegenteil die kritische Ethik nur dadurch vor irrtümlichen Angriffen gesichert werden kann, daß man die Inkonsequenzen Kants ganz offen darlegt; denn nur so bleibt zu der Hoffnung Raum, daß die Verwirrung, die auf der Interpretation der kritischen Ethik nicht minder als auf der der kritischen Philosophie überhaupt wie ein Fluch lastet, einmal beseitigt wird, und daß nicht immer wieder Angriffe geschehen, die zwar vielfach gegenüber gewissen Kantischen Ausführungen nicht unberechtigt sind, das Herz seiner Ethik aber in keiner Weise treffen. So war es vor der speziellen Behandlung der Kantischen Schriften nötig, zunächst den eigentlichen Charakter der kritischen Ethik, ihr Problem und ihre Methode, gesondert darzustellen; und dies war wiederum nur dadurch möglich, daß ich das Problem und die Methode der kritischen Ethik andersgerichteten Problemstellungen und abweichenden methodischen Versuchen gegenüberstellte.

Somit gliedert sich die Untersuchung in drei Abschnitte. Der erste behandelt die Versuche des rationalistisch-metaphysischen und des empiristisch-psychologischen Dogmatismus; der zweite zeigt die Problemstellung und die Methode der kritischen Ethik, wobei die wesentlichsten interpretatorischen Mißverständnisse besprochen werden; der dritte Abschnitt sucht darzulegen, in welcher Weise Kant selbst diesen mißverständlichen Interpretationen durch

Inkonsequenzen Vorschub geleistet hat. Über das Thema des dritten Abschnitts habe ich bereits auf dem 4. internationalen philosophischen Kongreß in Bologna i. J. 1911 einen Vortrag gehalten. In diesem letzten Abschnitte erblicke ich denn auch das eigentliche Ziel der vorliegenden Untersuchung, welches freilich nur durch die Ausführungen der beiden vorangehenden Kapitel voll und ganz verständlich werden kann. —

Ich möchte es mir nicht versagen, an dieser Stelle noch meinem Freunde Dr. Arthur Liebert meinen wärmsten Dank auszusprechen für das Interesse, welches er der vorliegenden Studie gewidmet hat; ich bin ihm für manchen guten Rat aufrichtig verbunden.

Endlich bemerke ich noch zur Vermeidung unnötiger Wiederholungen, daß ich den Zitaten aus der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und aus der „Kritik der praktischen Vernunft“ die Reclamsche Ausgabe, solchen aus der „Metaphysik der Sitten“ sowie aus den vorkritischen Schriften Kants die Akademieausgabe zu Grunde lege; Zitate aus der „Kritik der reinen Vernunft“ und aus den „Prolegomenen“ sind der Erdmannschen Ausgabe entnommen.

Kurt Sternberg.

Erstes Kapitel.

Methodische Mißgriffe.

> *„Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, solange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle mögliche unrechte Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.“*
>
> *Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.*

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß die Ethik als eine philosophische Disziplin zur Erfüllung ihrer speziellen Aufgaben alle diejenigen Wege beschreiten mußte, welche die Philosophie überhaupt zur Lösung ihrer Probleme eingeschlagen hat. Alle Philosophie ist als Methode einheitlich; der Weg, auf welchem man erkenntnistheoretische Fragen beantwortet, ist kein anderer als der, auf welchem man auch die ethischen oder ästhetischen Probleme löst. Deshalb zeigt uns die Geschichte der Ethik alle diejenigen Wandlungen ihrer Methode, welche die Geschichte der Philosophie hinsichtlich des Wandels philosophischer Methoden überhaupt aufzuweisen hat.

1. Rationaler (metaphysischer) Dogmatismus.

Der Rationalismus mit seinem unbedingten Glauben an die Kraft der Vernunft zur Lösung aller wissenschaftlichen Probleme mußte naturgemäß auch den Versuch machen, das ganze sittliche Leben durch reine Vernunft zu begreifen, alle ethischen Gebote aus Vernunftprinzipien a priori zu deduzieren. Es liegt auf der Hand, daß Hume und Kant bei ihrer Vernichtung aller spekulativen Metaphysik auch der Ethik den metaphysischen Boden entzogen haben; sie hat es lernen müssen, auf eigenen Füßen zu stehen, wodurch sie sich allererst zur wahren Wissenschaft erheben konnte.

Und dennoch: die Arbeit der alten Metaphysiker auf ethischem Gebiete ist keine ganz vergebliche gewesen, so wenig wie überhaupt irgendwelche wissenschaftliche Arbeit in dem Sinne vergeblich sein könnte, daß sie nicht wenigstens indirekt einen Beitrag zur Erforschung der Wahrheit geliefert hätte.

Es war ein Verdienst der Metaphysiker, daß sie von Anfang an den normativen Charakter der Ethik und ihrer Gesetze erkannt hatten. Daß der Charakter der Ethik ein normativer sei, ist nicht ein jahrtausendaltes und von der modernen Wissenschaft überwundenes Vorurteil; vielmehr liegt das im Begriff der Ethik bereits begründet und kann durch eine Analyse des populären Sittlichkeitsbegriffs, so wie er im gemeinen Verstande vorliegt, ohne weiteres dargetan werden. Wenn also die neuere empirische und psychologische Ethik, deren Fortschritte gegenüber der älteren spekulativen im übrigen durchaus nicht angezweifelt werden sollen, den normativen Charakter der Ethik selbst in Frage stellt und leugnet, so steht sie in diesem Punkte hinter der metaphysischen Ethik geradezu zurück! Diese war nicht daran gescheitert, daß sie fälschlich der Ethik ein normatives Wesen zugeschrieben hatte, sondern einzig daran, daß sie diesen Charakter der Ethik nicht *begründen* und *erklären* konnte. Daher hatte denn das Problem Kants und der kritischen Ethik nicht zu lauten, ob es ethische Normen gibt, sondern wie solche möglich sind, worauf ihre allgemeine Gültigkeit beruht. Die Sache ist in keiner Weise damit erledigt, daß man alle objektive Gültigkeit einfach in eine bloß subjektive verwandelt, wie es der Psychologismus tut; die metaphysische Ethik hatte die in den ethischen Normen ausgedrückte Notwendigkeit viel besser erkannt und nur infolge ihrer falschen Problemstellung und Methode nicht darzutun vermocht, wie eine solche Notwendigkeit möglich sei, d. h. worauf sie beruhe.

Wie sie die objektive Gültigkeit der ethischen Gesetze erkannt hatte, so hatte sie naturgemäß damit auch ihren apriorischen Charakter erkannt; denn daß diese Gültigkeit nicht aus der Erfahrung eingesehen werden kann, liegt auf der Hand. Die Ansicht, welche es als das eigentliche Verdienst Kants hinstellt, daß er die Apriorität der ethischen Gebote nachgewiesen habe, ist daher sehr im Irrtum. Schon die Metaphysiker haben gewußt, daß die Moralgesetze infolge ihrer Notwendigkeit apriorisch sein müssen; der Fortschritt Kants über sie hinaus besteht darin, daß er zeigte, worauf die

objektive Gültigkeit dieser ganz richtig als apriorisch erkannten Moralgebote beruhe und wie sie einzusehen sei.

Und mit der Apriorität der ethischen Normen hatte die ältere Ethik auch zugleich ihren universalistischen und kosmischen Charakter erkannt. Indem die metaphysischen Ethiker darauf verzichteten, ihrer Wissenschaft eine psychologische Grundlage zu geben, was schon der ganz richtig erkannten Notwendigkeit der ethischen Normen widersprochen hätte, erhoben sie die Ethik von bloß anthropologischer zu kosmischer Bedeutung. Schon Heraklit von Ephesus tat dies, indem er sagte: „Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen.“[1]) Somit leitete er die Moralgesetze aus dem einen das ganze Universum beherrschenden Gesetze ab und gab ihnen hierdurch eine universelle Bedeutung. Auch Sokrates tat dies und bedurfte hierzu so wenig der Metaphysik wie später Kant. Man braucht ihn deshalb durchaus nicht als unmittelbaren Vorgänger Kants anzusehen; aber indem er die Ethik nicht auf das menschliche Triebleben, sondern auf die Vernunft gründete, hat er ihr — wenn man diesen Gedanken nur konsequent zu Ende denkt — jedenfalls keine subjektiv-anthropologische, sondern eine objektiv-kosmische Bedeutung gegeben, was ihn mit Kant in allernächste Berührung bringt. Sein großer Schüler Plato interpretierte dann dies kosmische Moment der sokratischen Ethik metaphysisch, indem er in seinem System die Forderung Heraklits zu erfüllen und die Moralgesetze als Universalgesetze darzustellen suchte. Das Verhältnis Heraklits zu Plato treffen wir dann in der Neuzeit in gewissem Sinne wieder in dem Verhältnis Brunos zu Spinoza. Giordano Bruno, in welchem wie einst bei Sokrates der Philosoph zum Charakter wurde, erneuerte den Heraklitischen Gedanken, daß die Moralgebote Gesetze des Universums selber seien;[2]) und Spinoza, der Klassiker alles neuzeitlichen Rationalismus, führte diesen Gedanken in seinem metaphysischen System dann in großzügiger Weise durch und nannte das Buch, in welchem er dies System niederlegte, nicht „Metaphysik“, sondern charakteristischer Weise „Ethik“. Hierdurch deutet er den letzten Punkt aller seiner Einsicht an: die

---

1) Vgl. Diels, Fragmente der Vorsokratiker (1. Aufl.) S. 82, Fragment 114.

2) Auf den kosmischen Charakter der Moralphilosophie Brunos hat vornehmlich Riehl hingewiesen; vgl. die Schrift „Giordano Bruno“ (2. Aufl.) S. 31 und seine „Philosophie der Gegenwart“ (3. Aufl.) S. 32. Vgl. ferner Curt L. Walter v. d. Bleek, Giordano Bruno = Goethe u. d. Christusproblem S. 110 ff.

Gesetze des Universums sind sittliche Gesetze, und umgekehrt haben die letzteren kosmische Bedeutung.

Man ersieht hieraus, daß der universalistische Charakter der Ethik von jeher feststand. Freilich konnte man nicht erkennen, daß der Grund ausschließlich in der Unabhängigkeit der Ethik von jeglicher Anthropologie bestand; vielmehr war man — von der einen Ausnahme des Sokrates abgesehen — stets bemüht, die kosmische Bedeutung der Ethik metaphysich zu interpretieren, wodurch die letztere in Abhängigkeit von der Pseudowissenschaft der Metaphysik gebracht und somit selbst zur Pseudowissenschaft wurde. Diese metaphysische Interpretation des kosmischen Moments der Ethik entsprach natürlich dem erkenntnistheoretischen Standpunkt der damaligen Zeit; „statt in der Form und im Stoff und in der synthetisch-spekulativen Verknüpfung beider lediglich abstrakte Konstruktionsprinzipien der Wirklichkeit, Erkenntnismittel des wissenschaftlichen Bewußtseins zu sehen, wurden sie zu realen Wesenheiten verkörpert.“ [1]) Und dennoch wird niemand im Ernste behaupten, daß das Wahrheitsstreben der in dem obigen historischen Exkurs genannten Männer und aller derer, die sonst noch in ihren Bahnen wandelten, gänzlich vergeblich gewesen sei. Nicht nur der Geistesadel, die sittliche Gesinnung, die aus ihren Schriften zu uns sprechen, ziehen uns immer aufs neue an; vielmehr haben diese Philosophen trotz ihres dogmatischen Vorgehens den Charakter der Ethik besser erkannt als die modernen Psychologisten. Sie haben gewußt, daß die Ethik eine normative Wissenschaft ist und daß ihren Gesetzen nicht nur subjektive, sondern objektive Gültigkeit zukommt, womit dann gleichzeitig ihr apriorischer Charakter gegeben ist; und hiermit war für sie weiter die kosmische Bedeutung der Ethik garantiert.

So weit war alles in Ordnung; aber die metaphysische Ethik war unfähig, das, was sie ganz richtig erkannt hatte, zu begründen, also zu zeigen, worauf denn eigentlich die Allgemeingültigkeit der ethischen Gesetze beruhe. Der Grund dieses Scheiterns war die falsche Problemstellung; man suchte nach sittlichen Gesetzen, anstatt zunächst einmal nach dem Gesetz des Sittlichen selbst zu fragen. Man ging nicht darauf aus, den Begriff des Sittlichen überhaupt durch eine Analyse festzustellen; sondern man suchte gleich die Materie des Sittlichen, den Inhalt sittlicher

---

1) Arthur Liebert, Monismus und Renaissance, 1908, S. 21.

Gesetze, zu finden, und noch dazu durch apriorische Deduktion. Dies letztere Bestreben, die Inhalte des sittlichen Lebens a priori zu deduzieren, war natürlich vergebliche Liebesmühe; denn diese Inhalte sind psychischer Natur, in der psychologischen Erfahrung gegeben, und können daher einzig aus ihr erkannt, niemals aber aus Vernunftprinzipien deduziert werden.

An dieser Stelle erkennt man ganz deutlich, wie metaphysische und psychologische Ethik trotz gänzlich verschiedenen methodischen Vorgehens das gleiche Problem lösen wollen; nicht nach dem Begriff des Sittlichen und seiner Gesetzlichkeit, sondern nach seiner Materie, nach dem Inhalt sittlicher Gesetze fragen sie. Daß bei dieser Problemstellung der Empirismus Sieger im Streite bleiben muß, liegt auf der Hand; psychische Inhalte sind Tatsachen der psychologischen Erfahrung und können niemals ohne Rücksicht auf die letztere, also niemals durch bloße Spekulation, aufgefunden werden. So weit ist also die empirische Ethik gegenüber der metaphysischen völlig im Recht; daß aber auch sie das ethische Problem selbst nicht trifft und daher zwar psychologisch, niemals aber im eigentlichen Sinne ethisch Bedeutsames leisten kann, soll im folgenden gezeigt werden.

2. Empirischer (psychologischer) Dogmatismus.

Als Kant der Psychologie, sofern sie die Ethik als Wissenschaft begründen wollte, den Fehdehandschuh hinwarf, handelte er wahrlich nicht unbesonnen uud aus bloßer Unkenntnis der Aufgaben, welche die Psychologie zu lösen hat. Es würde auch sonderbar genug sein, wenn gerade er dafür kein Verständnis gehabt haben sollte, der als akademischer Lehrer in den Jahren von 1772—1796 nachweislich mehr als zwanzigmal über Anthropologie gelesen hat,[1]) von dessen „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" einer der hervorragendsten deutschen Psychologen der Gegenwart sagt, daß sie trotz der grundlegenden methodischen Umwandlung, welche die Psychologie seit Kants Zeiten durchgemacht hat, „wegen ihrer zahlreichen feinen Beobachtungen noch heute lesenswert" sei.[2])

---

1) Vgl. Emil Arnoldt, Kritische Exkurse im Gebiete der Kant-Forschung S. 269/282.

2) Wilhelm Wundt, Grundriß der Psychologie (6. Aufl.) S. 22.

Ja, man kann sogar sagen, daß Kant die Notwendigkeit jener im 19. Jahrhundert erfolgten methodischen Umwandlung in der Psychologie schon damals in gewissem Sinne vorausgesehen hatte. Am Schlusse des kritischen Hauptwerks behandelt er die „Architektonik der reinen Vernunft“ und weist dort jeder (reinen) philosophischen Wissenschaft den ihr gebührenden Platz an. Dabei stellt sich nun heraus, daß in diesem System für die „empirische Psychologie“ kein Raum sei, und Kant legt sich deshalb selbst die Frage vor, wohin sie denn eigentlich gehöre. Seine Antwort lautet: „Sie kommt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muß, nämlich auf die Seite der angewandten Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Prinzipien a priori enthält, die also mit jener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden muß. Also muß empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannet sein, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen. Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätzchen darin verstatten müssen, und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht so reich ist, daß sie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daß man sie ganz ausstoßen oder anderwärts anheften sollte, wo sie noch weniger Verwandtschaft als in der Metaphysik antreffen dürfte. Es ist also bloß ein so lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können“.[1]) Wenn Kant hier verlangt, daß die Psychologie ein „Pendant zu der empirischen Naturlehre“ werden solle, so bedeutet diese Forderung nichts anderes als ihre Erhebung von einer spekulativen Pseudowissenschaft zur exakten Naturwissenschaft, wie sie sich tatsächlich in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts vollzogen hat; und weil er die Begründung der Psychologie als exakter Wissenschaft von der inneren Natur (als Gegenstück zu der exakten Wissenschaft von der äußeren Natur) forderte, deshalb bezeichnete er sie mit völligen Recht als bloßen „Fremdling“ in der Philosophie (als der Wissenschaft der Begriffsanalyse), der alle Ursache habe, „seine eigene Behausung“ zu beziehen. Daher streben denn heute einsichtige Psychologen und nicht minder alle wahrhaft kritischen

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft S. 604/605.

Philosophen danach, diejenige Trennung psychologischer und philosophischer Wissensgebiete herbeizuführen, auf Grund deren allein in beiden Forschungszweigen wirkliche Fortschritte zu erwarten sind.

Daß die Vermischung der psychologischen und der philosophischen Betrachtungsweise für die Philosophie von keinem Vorteil ist, zeigt sich auf ethischem Gebiete nicht minder als in den anderen philosophischen Disziplinen; gerade die Werke der psychologischen Ethik liefern hierfür den besten Beweis. An den Punkten, an welchen sie um eine Förderung der Wissenschaft bemüht sind, kann eine solche höchstens der Psychologie, niemals aber der Ethik erwachsen; denn zu einer Psychologie der Sitten, nicht aber zur Ethik, gehören die daselbst behandelten Probleme. Das beste Beispiel hierfür liefert uns Wundts wissenschaftlich ja zweifellos hochbedeutende „Ethik". Der Titel des Werkes ist ein prinzipieller methodischer Irrtum; denn nicht von Ethik, sondern von Psychologie (vornehmlich von Völkerpsychologie) ist hier ganz ausschließlich die Rede.

Der eigentliche Grund, aus dem sich die Werke der psychologischen Ethik — man darf dabei natürlich nicht an ein wissenschaftlich so wahrhaft bedeutendes wie das Wundts denken — einer so großen Beliebtheit erfreuen und so zahlreiche Auflagen erleben, ist von Bruno Bauch ganz richtig in die Tatsache gesetzt worden, „daß diese allerhand Tagesfragen, die mit der Ethik, sofern sie als Wissenschaft auftreten kann, nichts zu schaffen haben, meist mit ebensoviel Gewalt, als mit wenig logischem Recht, in das ethische Problem hineinzwängen, und daß sie, entsprechend ihrer äußeren Wirksamkeit, die ethische Wissenschaft selbst auf den äußeren und äußerlichen Erfolg zuspitzen".[1]) Ein solches Verfahren macht diese Werke scheinbar sehr populär; aber von wirklicher Popularität kann gar keine Rede sein bei Werken, in denen die Begriffe keine eindeutige Beziehung haben und die zu Grunde gelegten Prinzipien den heterogensten Gebieten (der reinen Philosophie, der empirischen Individual- und Völkerpsychologie, Biologie, Soziologie usw.) angehören. Schon Kant selbst hat dies Verfahren der psychologischen Ethik einer herben, aber nicht unberechtigten Kritik unterzogen; er sagt: „Nicht allein daß dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, ge-

1) Bruno Bauch, in der Abhdlg.: „Ethik" der Festschrift für Kuno Fischer Bd. I S. 55.

meinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht tut, so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen".[1]) Gewiß muß es das höchste Streben des Philosophen sein, nicht nur im engen Kreis der Fachgenossen, sondern möglichst von jedermann verstanden zu werden; aber dies Streben nach Popularität darf nie zu Platituden führen, die unwissenschaftlich und kritiklos um die Gunst des Lesers buhlen. In diesem Sinne sagt schon David Hume, dessen Stil bekanntlich gerade Kant so sehr bewunderte: „Der nächste erhebliche Vorteil der strengen und tiefer eindringenden Philosophie ist ihre Unterstützung der leichten und gemeinfaßlichen, welche ohne jene in ihren Begriffen, Grundsätzen und Beweisen niemals den erforderlichen Grad von Genauigkeit erreichen kann".[2]) Ganz ebenso sagt Kant mit besonderem Bezug auf die Ethik: „Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist allerdings sehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Prinzipien der reinen Vernunft zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung erreicht ist, und das würde heißen, die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphysik gründen, ihr aber, wenn sie feststeht, nachher durch Popularität Eingang verschaffen".[3])

Bemüht man sich, in dieser Weise vorzugehen, so erkennt man als die unerläßliche Grundbedingung für eine wirklich wissenschaftliche Behandlung des sittlichen Phänomens die Trennung der Psychologie der Sitten von der Ethik. Nur um eine Trennung handelt es sich; in keiner Weise erhebt die kritische Ethik den Anspruch, die anthropologische Betrachtung der Sitten überflüssig zu machen und zu ersetzen. Als ein psychischer Inhalt ist das sittliche Leben selbstverständlich auch Gegenstand der psychologischen Forschung; es ist Kant ganz gewiß nicht, meines Wissens

1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 41.

2) Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand S. 13 der Ausgabe der „Philosophischen Bibliothek" (5. Aufl.).

3) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 41.

aber auch keinem späteren Interpreten der kritischen Ethik, eingefallen, diese Tatsache zu bestreiten. Gleich am Anfang der Vorrede zur „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ erklärt Kant ausdrücklich, daß „sowohl die natürliche als sittliche Weltweisheit jede ihren empirischen Teil haben, weil jene der Natur als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des Menschen, sofern er durch die Natur affiziert wird, ihre Gesetze bestimmen muß.“ [1])

Dieser „empirische Teil“ der „sittlichen Weltweisheit“ sucht nicht nach dem Gesetz des Sittlichen, sondern nach den Inhalten, nach der Materie des sittlichen Lebens. Die Psychologie lehrt uns das menschliche Triebleben kennen, welches das materielle Substrat aller Sittlichkeit ist. Indem sie es studiert, gewinnt sie — zwar keine ethischen, aber doch psychologische und biologische Wertmaßstäbe zur Beurteilung der inhaltlich bestimmten Zwecke des menschlichen Wollens und somit zur Aufstellung einer Güterlehre. Sie zeigt uns weiter die Verschiedenheit der Sitten bei den einzelnen Völkern und die Ursachen dieser Verschiedenheit, ferner den Zusammenhang dieser Sitten mit den religiösen und rechtlichen Vorstellungen eines Volkes, mit seinem wirtschaftlichen Leben, seinen ästhetischen Gefühlen und sonstigen Interessen. Und noch vor allem: die Psychologie der Sitten ist gleichzeitig auch eine Entwicklungsgeschichte der Sitten, sowohl was das einzelne Individuum als auch was den Kollektivzusammenhang einer bestimmten Gruppe innerhalb eines Volks, des ganzen Volks oder auch einer Völkergruppe betrifft. Hierbei handelt es sich um die Entstehung der Sitten, um die Einflüsse, welche diese Entstehung begünstigten oder hemmten, um die Ursachen, aus welchen die Entwicklung gerade diesen und keinen anderen Verlauf nahm.

Dies alles gehört zur Psychologie der Sitten; hier liegen ebenso schwierige wie interessante Aufgaben vor, die den Forscher mit Recht zur Bearbeitung reizen, bei deren Behandlung auch zweifellos schon Verdienstliches geleistet worden ist. Niemand wird diese individual- und völkerpsychologischen Arbeiten gering einschätzen, und ganz gewiß tat Kant es nicht. Sein Kampf galt nicht der Psychologie der Sitten, sondern der psychologischen Ethik; es war sein einziges Ziel, neben die Anthropologie der Sitten eine Metaphysik der Sitten zu setzen. Und dieses Streben

1) Am gleichen Ort S. 13/14.

war keine bloße Willkür, sondern die richtige Erkenntnis, daß die Psychologie zwar den Inhalt der sittlichen Gesetze liefern, niemals aber das Gesetz des Sittlichen selbst auffinden könne.

Der Begriff der Sittlichkeit hat seine spezifische Eigengesetzlichkeit, durch die er sich von anderen Begriffen (wie beispielsweise Erfahrung oder Schönheit) abhebt und unterscheidet; und diese dem Sittlichen eigentümliche Gesetzlichkeit ist der Psychologie darum nicht zu entnehmen, weil sie von ihr bereits vorausgesetzt wird. Die Psychologie fragt nach der Entstehung und Entwicklung des sittlichen Lebens, nach der Wechselwirkung, in der es mit anderen Kulturinhalten steht; sie sucht also festzustellen, wie das Sittliche wird. Um aber diese Frage überhaupt aufwerfen zu können, muß sie doch zunächst einmal wissen, was die Sittlichkeit denn eigentlich ist, d. h. welche Elemente den Begriff des Sittlichen konstituieren und welcher Art der gesetzliche Zusammenhang dieser Elemente ist.

Lipps hat in seiner Festrede zur Feier des 142. Stiftungstages der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften erklärt, es sei nicht angängig, „in der wissenschaftlichen Praxis die Tatsachen und Gesetze der Logik oder Erkenntnislehre, der Ästhetik, der Ethik für sich zu stellen und für sich verstehen zu wollen, und das, was übrig bleibt, daneben zu stellen, und als das Gebiet einer selbständigen Wissenschaft unter dem Namen der Psychologie im engeren Sinne, abzugrenzen. Dies wäre so, als wenn man beim menschlichen Körper das Leben des Rumpfes verstehen wollte, nachdem man Kopf und Glieder ausgeschieden hat“.[1]) Gewiß, ich werde das Leben des Rumpfs niemals erschöpfend verstehen können, wenn ich nicht auch seinen funktionellen Zusammenhang mit dem Kopf und den sonstigen Gliedmaßen des Körpers in den Bannkreis der Betrachtung ziehe; aber zuvor muß ich doch wohl wissen, was speziell der Rumpf denn eigentlich ist. Ich kann doch nicht seinen Konnex mit anderen Körperteilen verstehen wollen, bevor ich noch ihn selbst und sein Wesen begriffen habe! Erst muß ich den Bau des Rumpfes selbst studieren; dann erst kann ich daran denken, nun auch die Rolle verstehen zu wollen, welche er innerhalb des gesamten körperlichen Organismus spielt.

Um das Lippssche Bild nunmehr zu verlassen: zunächst muß festgestellt sein, was Sittlichkeit eigentlich ist, also welches die

---

1) Theodor Lipps, Psychologie, Wissenschaft und Leben S. 5.

ihren Begriff konstituierenden Elemente und wie diese gesetzlich verknüpft sind; dann erst kann das Phänomen des Sittlichen auch zum Gegenstand der psychologischen Betrachtung werden, welche letztere seiner Entstehung und Entwicklung sowie seinem Zusammenhang mit anderen psychologischen Erscheinungen nachgeht. Eine Psychologie, welche an die Betrachtung des sittlichen Lebens herangeht, ohne sich zuvor durch eine Analyse des Sittlichkeitsbegriffs klar gemacht zu haben, was das Sittliche eigentlich ist, setzt sich der Gefahr der allergröbsten Mißgriffe aus; wie groß diese Gefahr ist, zeigen uns die Werke der psychologischen Ethik heute nicht minder, als sie es im 18. Jahrhundert Kant gezeigt haben. Erst Ethik oder Metaphysik der Sitten, dann Psychologie oder Anthropologie der Sitten: das ist die durch die Natur der Dinge selbst gegebene Reihenfolge.

Es verhält sich hiermit zufolge der Einheit aller philosophischen Methode in der praktischen Philosophie natürlich nicht anders als in der theoretischen; was in der letzteren der Begriff der Erfahrung ist, das ist in der praktischen Philosophie der Begriff der Sittlichkeit. Wenn sich die Psychologie des Erfahrungsbegriffs bemächtigen will, so muß sie zuvor wissen, was Erfahrung eigentlich ist. „Die Psychologie“, sagt Riehl, „kann ihr Vorhaben, die Erfahrung zu erklären, nur unter beständiger Kontrolle durch eine Theorie der Erfahrung ausführen“.[1]) Genau so sagen wir: Die Psychologie kann ihr Vorhaben, die Sittlichkeit zu erklären, nur unter beständiger Kontrolle durch eine Theorie der Sittlichkeit ausführen.

Daß dem so ist, daß die Ethik als solche ihre Unabhängigkeit von der Psychologie durchaus bewahren muß, ist in ihrem normativen Charakter begründet. Schopenhauer hat die Annahme des letzteren als das „*πρῶτον ψεῦδος*“ der Kantischen Ethik bezeichnet und in ihr eine „entschiedene petitio principii“ gesehen.[2]) Sehr mit Unrecht! Man braucht nur den populären Begriff der Sittlichkeit, so wie er im gemeinen Menschenverstande anzutreffen ist, zu analysieren, so findet man sofort, daß in ihm eine Forderung erhoben wird; zunächst wird nichts von dem, was da geschieht, sondern das, was geschehen soll, in ihm gedacht. Es bedeutet daher eine Verschiebung des ganzen ethischen Problems, wenn

1) Riehl, Philosophie der Gegenwart (3. Aufl.) S. 114.

2) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik Bd. III S. 500 der Reclamschen Ausgabe.

verlangt wird, es solle allererst durch eine Untersuchung ausgemacht werden, ob es überhaupt ein Sollen gibt. Unzweifelhaft gibt es ein Sollen, und dies ist eben schon mit dem populären Sittlichkeitsbegriff gegeben. Somit liegt das ethische Problem nicht in der Frage, ob es überhaupt ein Sollen gibt, sondern einzig darin, wie ein solches Sollen möglich ist, d. h. worauf seine Allgemeingültigkeit beruht.

Um wiederum auf die Einheit aller philosophisch-kritischen Methode hinzuweisen und auch hier die theoretische Philosophie heranzuziehen, so erinnere ich daran, daß die erkenntnistheoretische Frage nicht darauf ausgeht, erst einmal festzustellen, ob es überhaupt synthetische Urteile a priori gibt. Natürlich gibt es solche; denn jedermann vollzieht andauernd in seinen Urteilen Synthesen, die apriorisch sein müssen, weil ihnen allgemeine Gültigkeit zugeschrieben wird, die der Erfahrung nicht entnommen werden kann. Deshalb kann das erkenntniskritische Problem nur in der Frage liegen, wie solche synthetischen Urteile a priori möglich sind. Und ganz genau so liegen die Dinge in der praktischen Philosophie! Auch die ethischen Normen sind synthetisch-apriorische Sätze, weil sie „mit dem Willen ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgendeiner Neigung die Tat a priori, mithin notwendig",[1]) verknüpfen. Das Problem kann also auch hier nur lauten: Wie sind solche synthetisch-praktischen Sätze a priori möglich, d. h. woraus kann ihre allgemeine Gültigkeit eingesehen werden?

Und diese Frage kann keine Psychologie beantworten! Indem sie etwas als in der Organisation des Subjekts gegeben aufzeigt, hat sie zugleich seine subjektive Gültigkeit nachgewiesen; weiter kann sie aber nicht kommen! Es würde ihr auch nichts helfen, wenn sie auf die gleiche Organisation aller Subjekte und die daraus resultierende Allgemeinheit der subjektiven (theoretischen wie praktischen) Erkenntnisse hinwiese; denn diese allgemeine Übereinstimmung ist zunächst immer noch eine rein zufällige, und es bleibt die Aufgabe bestehen, den objektiven Grund dieser Übereinstimmung darzutun. Kant erklärt an einer bekannten Stelle in der Vorrede zur „Kritik der praktischen Vernunft" ausdrücklich: „Ich erwähne hier nicht einmal, daß nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objektive Gültigkeit eines Urteils (d. i. die Gültigkeit desselben als Erkenntnisses) beweise, sondern,

1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 54.

wenn jene auch zufälliger Weise zuträfe, dieses doch noch nicht einen Beweis der Übereinstimmung mit dem Objekt abgeben könne; vielmehr die objektive Gültigkeit allein den Grund einer notwendigen allgemeinen Einstimmung ausmache".[1]) Und dieser Beweis konnte Kant freilich nur durch eine von der Psychologie unabhängige Begriffsanalyse — in der theoretischen Philosophie des Begriffs der Erfahrung, in der praktischen des Sittlichkeitsbegriffs — gelingen.

Natürlich kann das Phänomen des Sollens Gegenstand der psychologischen Betrachtung sein, indem einerseits gezeigt wird, wie Erziehung und Entwicklung des Individuums den Begriff des Sollens mit allen dazu gehörenden Vorstellungen und Gefühlen ausbilden, und andererseits welche Bedeutung die sittlichen Normen im Lebenshaushalt der Völker, welchen Zusammenhang sie mit anderen Kulturphänomenen haben; aber damit wird doch nicht der objektive Grund für die allgemein verpflichtende Wirkung des Sollens aufgezeigt. Die Psychologie betrachtet das Sollen nicht als Sollen, sondern als ein (psychologisch gegebenes) Sein. Um die althergebrachte Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Sinn anzuwenden: die Naturwissenschaft (im üblichen Sinn des Worts) befaßt sich mit den Phänomenen des äußeren, die Psychologie mit denen des inneren Sinns. Wie will die letztere aber den Übergang vom Sein zum Sollen finden? Es ist reinste Willkür, das Sein ohne weiteres zum Sollen zu erheben! Sehr treffend sagt Bruno Bauch von der psychologischen und biologischen Ethik: „Das Leben ist der Güter höchstes — das ist das Grunddogma dieser ethischen Richtung."[2]) Die bloße Seinstatsache des Lebens wird als absoluter Wert gesetzt, und damit werden alle zur Erhaltung des Lebens beitragenden Handlungen zu angeblich ethischer Bedeutung erhoben. Daß durch die Erkenntnis dessen, was alles das Leben zu fördern resp. zu hemmen tendiert, wichtige psychologische und biologische Wahrheiten gefunden werden, soll keineswegs bestritten werden; daß aber diesen Wahrheiten keinerlei ethische Bedeutung zukommt, liegt auf der Hand. In der Ethik wird das Sollen nicht als psychologische Seinstatsache, sondern als Sollen selbst betrachtet; also kann man ihm auch kein Sein zu Grunde legen, wie es die psychologische Ethik tut, indem sie

1) Kant, Kritik der praktischen Vernunft S. 12.
2) Bauch, Ethik, in der Festschrift für Kuno Fischer Bd. I S. 61.

von der Tatsache des Lebens ausgeht. Ein solches Verfahren würde — um Kantische Termini zu gebrauchen — das Sollen immer nur in hypothetischer, niemals aber in kategorischer Bedeutung begreifen.

Weil dem so ist, weil man weder das Sollen aus dem Sein noch das Sein aus dem Sollen ableiten kann, muß es notgedrungen zwei voneinander ganz verschiedene Betrachtungsweisen des Phänomens der Sittlichkeit geben. Keine von beiden kann den Anspruch erheben, die andere überflüssig zu machen und ersetzen zu wollen. Die kritische Ethik will in keiner Weise Psychologie sein; also möge auch die Psychologie nun endlich aufhören, als Ethik aufzutreten! Beide wollen ganz verschiedene Probleme lösen, die auch auf methodisch ganz verschiedenen Wegen zu lösen sind. Es ist mir von jeher aufgefallen, wie nahe gerade Paulsen, der populärste und am meisten gelesene Autor der neueren psychologischen Ethik, dieser Einsicht kommt, daß hier ganz verschiedene Probleme vorliegen, von denen jedes seinen guten Sinn und seine eigentümliche Bedeutung hat.[1]) Aber immer wieder sucht er diese Verschiedenheit sowohl der Probleme als auch ihrer methodischen Behandlung dadurch aufzuheben, daß er auch die Eigengesetzlichkeit der Sittlichkeit, das Gesetz des Sittlichen selbst, psychologisch zu interpretieren trachtet. Natürlich ein vergebliches Bemühen; denn man kann das Sollen niemals aus dem Sein verstehen!

Es liegt ganz der gleiche Fehler vor, wenn der metaphysische Dogmatismus die Inhalte aus der bloßen Form, oder wenn der psychologische Dogmatismus die Form aus den Inhalten ableiten will. In beiden Fällen ist das Problem das gleiche falsche; denn es wird nicht nach dem Gesetz des Sittlichen, sondern nach dem Inhalt, der Materie der sittlichen Gesetze gefragt. Und diese Problemstellung, sofern sie nicht als psychologische, sondern als ethische auftritt, ist dogmatisch, nicht aber kritisch!

---

1) Vgl. Paulsen, System der Ethik Bd. I (6. Aufl.) S. 222 ff. Derselbe, „Ethik“ in der „Kultur der Gegenwart“ Teil I Abteilung VI S. 296 ff. — Schon Messer hat in seinem Buche „Kants Ethik“ S. 275 f. darauf hingewiesen, wie nahe Paulsen durch Ausführungen, wie sie an den angegebenen Stellen vorliegen, daran kommt, den Unterschied zwischen beiden Problemstellungen zu begreifen.

Zweites Kapitel.

Problem und Methode der kritischen Ethik.

„Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabei sich äussernde Kräfte aufgelöst und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die, bei fortgehender Beobachtung, hoffen kann, sich immer nur zu erweitern, niemals aber, zurückgehen zu müssen, fürchten darf. Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beispiel anrätig sein, und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben.“

Kant, Kritik der praktischen Vernunft.

Wir haben schon im vorigen auf das Problem und die Methode der kritischen Ethik hin und wieder eingehen müssen, um sie von andersgerichteten Problemstellungen und anderen methodischen Versuchen hinreichend abheben zu können. Wir werden nunmehr das Problem der kritischen Ethik und die Methode seiner Lösung im Zusammenhang darlegen und uns dabei mit den wesentlichsten Mißverständnissen auseinandersetzen, denen die kritische Ethik heute genau wie früher ausgesetzt ist.

1. Das kritische Problem.

Schopenhauer, der große Bewunderer der Kantischen Lehre, zugleich aber auch einer der erfolgreichsten Urheber und Verbreiter der wesentlichsten und populärsten Mißverständnisse, denen sie bis auf den heutigen Tag ausgesetzt ist, sagt von Kant: „Er hat, durch

die Scheidung des a priori von dem a posteriori in der menschlichen Erkenntnis, die glänzendeste und folgenreichste Entdeckung gemacht, deren die Metaphysik sich rühmen kann." [1]) Diese Behauptung ist historisch wie sachlich in gleicher Weise falsch; wir haben das nunmehr in aller Kürze für das Gebiet der Ethik nachzuweisen!

Was den historischen Irrtum betrifft, so verweise ich auf den philosophiegeschichtlichen Exkurs im vorigen Abschnitt. Wenn Heraklit lehrte, daß alle menschlichen Gesetze nur Erscheinungsweisen des einen göttlichen Gesetzes seien, so ist diese seine Einsicht offenbar eine apriorische gewesen; denn die Erfahrung dürfte ihm das eine göttliche Gesetz wohl kaum gezeigt haben. Auch die ethische Anschauung des Sokrates birgt, wenn man sie nur zu Ende denkt, die Voraussetzung in sich, daß das Sittliche a priori erkannt werden könne und müsse, da die Sittlichkeit von ihm doch nicht auf das Empfindungs- oder Gefühlsleben des Menschen, sondern auf seine Einsicht, auf die Vernunft, gegründet wurde. Wenn Plato gegenüber den Sophisten behauptete, es gäbe Gutes nicht nur *θέσει*, sondern *φύσει*, so ist das ganz gewiß eine apriorische und keine aus der Erfahrung geschöpfte Erkenntnis gewesen; die Erfahrung, welche an den verschiedenen Orten und zu den verschiedenen Zeiten ganz verschiedene sittliche Anschauungen zeigt, schien weit eher für die sophistische Behauptung zu sprechen, daß es nur subjektiv Gutes gäbe. Am Eingang in die Neuzeit erneuerte dann Giordano Bruno den Heraklitischen Gedanken von der kosmischen Bedeutung der sittlichen Gesetze, was offenbar ganz wie bei Heraklit nur durch eine apriorische Einsicht geschehen sein kann, da sie über alle Erfahrung hinausgeht; und daß die nicht auf Anthropologie beschränkte, sondern zu universeller Bedeutung sich erhebende metaphysische Begründung der Ethik in den Systemen der großen neuzeitlichen Metaphysiker (wie bei Spinoza und Leibniz) eine apriorische war, bedarf keines ausdrücklichen Nachweises.

Man ersieht hieraus, die Philosophen haben es zu allen Zeiten gewußt, daß die Ethik a priori begründet werden müsse; daher ist die Behauptung Schopenhauers historisch falsch, nach welcher Kants eigentliches Verdienst darin bestehen soll, daß er als erster

---

1) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik Bd. III S. 509 der Reclamschen Ausgabe.

das apriorische Element in der menschlichen Erkenntnis aufgezeigt habe. Übrigens würde die Kantische Philosophie heute wohl kaum noch im Mittelpunkte aller philosophischen Betrachtung stehen, wenn ihr ganzes Verdienst wirklich in nichts anderem als in der Erneuerung der alten Behauptung vom Dasein apriorischer Elemente in unserem Erkennen bestände.

In der Tat: Schopenhauers Meinung ist nicht nur historisch, sondern auch sachlich falsch. Es ist Kants kritische Großtat, das begründet zu haben, was die anderen vor ihm dogmatisch angenommen hatten; denn er hat den Grund der objektiven Gültigkeit der apriorischen Erkenntnisse aufgezeigt. „Nicht dies ist die Entdeckung Kants, daß es in unserer Erkenntnis Elemente a priori gibt, Elemente von nichtempirischem Ursprung . . . Es ist das Werk Kants, gezeigt zu haben, wie jene Elemente a priori und gleichwohl objektiv gültig sein können und müssen. . . . Seine Frage lautete: wie können Erkenntnisse und Urteile a priori und doch zugleich synthetisch . . . gültig sein.“[1]).

Diese Frage gilt für die praktische Philosophie genau so wie für die theoretische; denn auch die praktischen Gesetze enthalten ganz wie die theoretischen eine apriorische Synthesis. Diese in den Sittengesetzen vollzogene Synthesis besteht darin, daß mit dem Willen eine Tat verknüpft wird. Worauf beruht nun die objektive Gültigkeit dieser Synthese? Auf der menschlichen Sinnlichkeit gewiss nicht; denn diese könnte der Synthesis immer nur empirisch-bedingte, niemals aber unbedingte Gültigkeit verleihen. Nun schreiben wir ihr doch aber Gültigkeit für jedermann zu; folglich muß sie eine apriorische sein, und der objektive Grund ihrer allgemeinen Gültigkeit kann nicht der Erfahrung entnommen, sondern einzig durch ein apriorisches Verfahren aufgezeigt werden.

2. Die kritische Methode.

Damit ist denn die Methode gegeben, durch welche allein die objektive Gültigkeit der in den Moralgesetzen vollzogenen apriorischen Synthesen erklärt werden kann; auch die Methode der Ethik kann nur das begriffsanalytische, das kritisch-transzendentale Verfahren aller Philosophie überhaupt sein. Der Sinn dieses Verfahrens

1) Riehl, Philosophie der Gegenwart (3. Aufl.) S. 114/115.

liegt darin, daß der a priori vollzogenen Synthese zweier Begriffe dadurch objektive Gültigkeit zugesichert wird, daß beide Begriffe als konstituierende Elemente eines dritten Begriffs aufgezeigt werden, und daß der in der Synthese ausgedrückte gesetzliche Zusammenhang der beiden Elementarbegriffe als das Gesetz jenes dritten Begriffs selbst erkannt wird. So kann die Notwendigkeit der Synthesis analytisch aus diesem dritten Begriff eingesehen werden; denn sie stellt nichts anderes dar als die in ihrer Identität eindeutige Gesetzlichkeit dieses Begriffs selbst.

Was zunächst die theoretische Philosophie betrifft, so ist das einheitliche Prinzip aller in den Naturgesetzen vollzogenen apriorischen Synthesen — um mit Kant selbst zu sprechen — die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption. Die in der Synthesis verbundenen Elemente konstituieren den Begriff der Erfahrung; ihre gesetzliche Verbindung ist das Gesetz der Erfahrung selbst. Die Kategorien haben objektive Gültigkeit, weil sie Bedingungen der Erfahrung sind und Erfahrung allererst ermöglichen. Die Erfahrung ist also jener dritte Begriff, durch den allein die Notwendigkeit der in den theoretischen Gesetzen vollzogenen apriorischen Synthesis eingesehen werden kann. — In der praktischen Philosophie tritt an die Stelle des Begriffs der Erfahrung der der Sittlichkeit. Die Kategorie des Sittlichen, als welche wir die Freiheit anzusprechen haben, hat objektive Gültigkeit, weil sie als Bedingung der Sittlichkeit sittliches Handeln allererst ermöglicht. Hier ist also die Sittlichkeit jener dritte Begriff, durch den allein die Notwendigkeit der in den Moralgesetzen erfolgenden Synthesen eingesehen werden kann. Das einheitliche Prinzip aller dieser Synthesen hat Kant in seinem kategorischen Imperativ formuliert.

Rein äußerlich gesehen, kann man hierbei nun auf zwei verschiedenen Wegen vorgehen: entweder synthetisch-progressiv, indem man von den Elementarbegriffen und ihrer Verbindung ausgeht und den durch sie konstituierten Begriff (Erfahrung resp. Sittlichkeit) aufsucht; oder analytisch-regressiv, indem man von dem gegebenen dritten Begriff ausgeht und durch seine Analyse die ihn konstituierenden Elementarbegriffe und ihren gesetzlichen Zusammenhang sucht, welcher letztere ja zugleich die Eigengesetzlichkeit des analysierten Begriffs selbst darstellt.[1] Was zunächst die theo-

---

1) Vgl. hierzu die Ausführungen von Carl Müller, Die Methode einer reinen Ethik, insbesondere der Kantischen, Kantstudien, Ergänzungsheft 11 S. 62 ff.

retische Philosophie anbelangt, so ist Kant in seinem kritischen Hauptwerk bekanntlich vorwiegend synthetisch, in den „Prolegomenen“ dagegen mehr analytisch vorgegangen. In der praktischen Philosophie gehen die beiden ersten Abschnitte der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ analytisch, der letzte hingegen synthetisch vor, während in der „Kritik der praktischen Vernunft“ das analytische Moment noch mehr zurücktritt. Wir wollen an dieser Stelle auf keine eingehenden Betrachtungen über den eventuellen Vorzug des einen oder des anderen Verfahrens eingehen und nur bemerken, daß die regressive Beweisart wohl eher imstande ist, den philosophischen Ausführungen eine möglichst große Gemeinverständlichkeit zu geben, als die progressive; denn es ist wohl kein bloßer Zufall, daß die beiden Schriften, in denen Kant überwiegend analytisch vorgeht, also die „Prolegomenen“ und die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, viel mehr dazu angetan sind, dem Anfänger das Eindringen in die kritische Philosophie zu erleichtern, als die beiden Kritiken. Für unseren Zweck hier kommt darauf nicht allzuviel an; denn ganz gleich ob ich progressiv oder regressiv vorgehe: es handelt sich im letzten Grunde doch immer nur um eine Begriffsanalyse, sei es des Erfahrungs-, sei es des Sittlichkeitsbegriffs. Selbst wenn ich synthetisch von den Teilen eines Begriffs zum Ganzen aufsteige, wird ja hierdurch keine andere Arbeit geleistet als die Analyse des betreffenden Begriffs. Mithin ist alle kritische Philosophie, welches auch die Form der äußeren Einkleidung sein mag, Begriffsanalyse. Kant bezeichnet diese Methode als transzendental, weil er seinen Beweis nicht aus der (sinnlichen resp. sittlichen) Erfahrung führt, sondern einzig für sie. „Dasjenige, was nicht aus der Erfahrung stammt, für die Erfahrung zu beweisen, ist die Aufgabe der transszendentalen Methode.“ [1]) Sie kann diese Aufgabe nur durch eine Analyse der einschlägigen Begriffe lösen, also einerseits des Begriffs der Erfahrung, andererseits des Sittlichkeitsbegriffs.

Man erkennt aus diesen Ausführungen die Einheit aller philosophisch-kritischen Methode, die naturgemäß auf allen philosophischen Gebieten dieselbe ist. In der „Kritik der Urteilskraft“ hat sie ihr Schöpfer Kant noch selbst für die Ästhetik, im ersten Teil der „Metaphysik der Sitten“ für die Rechtsphilosophie durchgeführt; ihre Übertragung auf die Kunsttheorie (welche etwas

1) Riehl, Philosophie der Gegenwart (3. Aufl.) S. 123.

ganz anderes als die Ästhetik ist!) ist erst in der Gegenwart gelungen. Für die bildende Kunst ist die kritische Methode von Conrad Fiedler[1]) (der auch die Architektur unter ihrem Gesichtspunkt behandelt hat[2])) und Adolf Hildebrand,[3]) für die Dichtkunst von Alois Riehl[4]) durchgeführt worden; das Gebiet der Tonkunst harrt meines Wissens noch immer einer diesbezüglichen Bearbeitung. So wird denn ein Spezialgebiet nach dem anderen der philosophischen Behandlung im kritischen Sinne erschlossen; und es bedarf nunmehr wohl keiner weiteren Erörterungen, warum auch die Ethik, sofern sie wissenschaftliche Philosophie sein will, in ganz derselben Weise methodisch vorgehen muß.

Angesichts dieser Einheit aller philosophisch-kritischen Methode berührt die Erklärung Paulsens überaus merkwürdig, daß Kant durch „die Analogie des aprioristischen Rationalismus in der Erkenntnistheorie“ zu seiner „formalistischen Betrachtungsweise“ in der Ethik gekommen ist resp. daß „die vollständige Gleichartigkeit der Behandlung der moralphilosophischen mit den erkenntnistheoretischen Problemen . . . für Kants ethische Schriften verhängnisvoll geworden ist“.[5]) Diese Erklärung von der „verhängnisvollen Analogie“ der Ethik mit der Erkenntnistheorie bei Kant zeigt, daß das eigentliche Prinzip aller Kantischen Philosophie, die Einheit der kritisch-transzendentalen Methode, hier keinesfalls erfaßt sein kann; denn sonst würde die Tatsache, daß Kant auch die Ethik im Sinne der kritischen Methode bearbeitet hat, nicht als etwas eigentlich recht Merkwürdiges, sondern als Notwendigkeit angesehen werden. Aber selbst Wundt spricht von der Kant „eigentümlichen . . . formalen Apriorität des kategorischen Imperativs, die an seiner eigenen Erkenntnistheorie ihre Anlehnungen

---

1) Conrad Fiedler, Schriften über Kunst, Leipzig 1896. — Über Fiedler vgl. Hermann Konnerth, Die Kunsttheorie Conrad Fiedlers, München und Leipzig 1909.

2) Vgl. Fiedlers nicht in die Gesamtausgabe seiner Schriften aufgenommenen Aufsatz „Bemerkungen über Wesen und Geschichte der Baukunst“, Deutsche Rundschau XV.

3) Adolf Hildebrand, Das Problem der Form in der bildenden Kunst (7. u. 8. vermehrte Auflage 1910).

4) Alois Riehl, Bemerkungen zu dem Problem der Form in der Dichtkunst (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie XXI u. XXII), in deren erstem Teil der Grundgedanke des Hildebrandschen Buchs aufgezeigt wird, während im zweiten dieser Grundgedanke ganz analog für das Gebiet der Dichtkunst entwickelt wird.

5) Friedrich Paulsen, System der Ethik Bd. I (6. Aufl.) S. 196 resp. 193.

findet."[1]) Diese Ansicht, daß Kant gewissermaßen zufällig und ohne innere Berechtigung die kritische Methode von der Erkenntnistheorie auf die Ethik übertragen habe, geht — wie so viele andere Fehlgriffe — im letzten Grunde auf Schopenhauer zurück, welcher bereits sagte: „Wir sehen bisweilen einen Arzt, der ein Mittel mit glänzendem Erfolge angewandt hat, dasselbe fortan in fast allen Krankheiten geben: ihm vergleiche ich Kanten. Er hat, durch die Scheidung des a priori von dem a posteriori in der menschlichen Erkenntnis, die glänzendeste und folgenreichste Entdeckung gemacht, deren die Metaphysik sich rühmen kann. Was Wunder, daß er nun diese Methode und Sonderung überall anzuwenden sucht?"[2]) — Die philosophische Methode ist nur eine einzige, auf welchen Gebieten sie auch zur Anwendung gelangen mag, und diese Methode ist Begriffsanalyse! Wie es sich in den erkenntnistheoretischen Schriften Kants um nichts anderes als um die Analyse des Begriffs der Erfahrung handelt, genau so handelt es sich in seinen ethischen Schriften um nichts anderes als um die Analyse des Sittlichkeitsbegriffs (resp. seiner Teilbegriffe wie Pflicht, guter Wille, praktisches Gesetz, Imperativ u. s. w.).

Diese Analyse veranlaßte Kant, das Prinzip der Ethik in seinem kategorischen Imperativ zu formulieren. Die in ihm enthaltene Synthesis ist das auf eine Formel gebrachte Prinzip aller in moralischen Gesetzen vollzogenen Synthesen. Die objektive Gültigkeit der moralischen Gesetze kann durch die Erfahrung, also durch das menschliche Triebleben, nicht begründet werden; mithin kann allein die Form, das Gesetz des Sittlichen selbst, dasjenige sein, was die objektive Gültigkeit der Moralgesetze gewährleistet. Damit sind alle materiellen Inhalte des menschlichen Begehrens als untauglich erkannt, den sittlichen Wert einer Handlung zu begründen; das vermag allein das Gesetz des Wollens.

---

1) Wilhelm Wundt, Ethik Bd. I (3. Aufl.) S. 441.

2) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik Bd. III S. 509 der Reclamschen Ausgabe. — Vgl. zu dieser Stelle Paulsens Bemerkung in seinem Buche „Immanuel Kant" (5. Aufl.) S. 319: „Es ist die Beschränktheit des menschlichen Verstandes, der wir so oft begegnen: hat er irgendwo ein Problem mit einer gewissen Methode glücklich aufgelöst, so versucht er nun alle Probleme der Welt auf dieselbe Weise zu lösen."

3. Vermengung von Form und Inhalt. Physiologische Interpretation. Kritische Ethik und Entwicklungslehre.

Der kategorische Imperativ ist nicht immer in diesem Sinne verstanden worden, sondern oftmals Gegenstand einer irrigen Interpretation geworden; das gilt für heute nicht minder als für frühere Zeiten. Immer wieder hat man behauptet, er spreche gar kein rein formales, sondern versteckt ein inhaltliches Prinzip aus. Man sollte meinen, daß das Falsche einer solchen Behauptung auf der Hand liegt; denn wenn das ethische Prinzip nicht durch eine psychologische Induktion gefunden worden, sondern das Produkt einer reinen Begriffsanalyse ist, so kann es offenbar keinen psychischen Inhalt, sondern einzig das formale Gesetz des analysierten Begriffs enthalten. Nicht die Allgemeinheit irgendwelcher speziellen sittlichen Inhalte, sondern die Allgemeingültigkeit des allgemeinen Gesetzes aller Sittlichkeit überhaupt gelangt im kategorischen Imperativ zum Ausdruck; „nur auf die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime, nicht etwelchen Handlungs- und Willensinhalts kommt es dieser Formel des ethischen Prinzips an,“ wie Bauch[1]) treffend sagt. Gewiß, es ist ohne weiteres zuzugeben, daß sich der Schöpfer der kritischen Ethik hier nicht unbedenklicher Inkonsequenzen schuldig gemacht hat, indem er tatsächlich sittliche Inhalte aus seinem formalen Prinzip abzuleiten suchte; wir werden im folgenden Abschnitt noch eingehend hierauf zurückkommen. Gegenwärtig haben wir es nicht mit historischen, sondern mit rein sachlichen Erwägungen zu tun; nicht auf die philosophiegeschichtliche Frage nach der Form, in welcher die kritische Ethik in Kants Schriften durchgeführt worden ist, sondern auf die sachliche Interpretation der kritischen Ethik und ihres Prinzips selbst kommt es uns hier und bei den weiteren Ausführungen dieses Abschnitts an. Und in diesem Sinne muß man eben sagen, daß jede andere als die rein formale Interpretation des ethischen Prinzips ohne weiteres als falsch abzulehnen ist. Nur von dem formalen Gesetz des Sittlichen, nicht aber von irgendwelchem Inhalt sittlicher Gesetze ist hier die Rede!

Sehr gut hat Bache[2]) den wahren Sachverhalt dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er sagt, es komme auf das „Wie“ und nicht

---

1) Bauch, am genannten Orte S. 98.

2) Bache, Kants Prinzip der Autonomie im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke, Kantstudien, Ergänzungsheft 12 S. 9.

auf das „Was“ des Wollens an. Der kategorische Imperativ hat nicht die Bedeutung, daß ich dasselbe wollen soll, „was“ jeder andere will, sondern daß ich so handeln solle, „wie“ jeder andere an meiner Stelle handeln würde. Es gibt keine Materie des Wollens, die schon an sich zum Inhalt eines sittlichen Gesetzes nicht taugte. Das Triebleben der Menschen ist ein sehr verschiedenes, und dementsprechend sind auch die Zwecke, die sich die einzelnen Menschen setzen, durchaus verschiedene; hieraus folgt die inhaltliche Verschiedenheit der sittlichen Handlungen. Oft erscheint dem Beobachter eine Handlung als höchst unsittlich, während der Handelnde selbst von ihrer Sittlichkeit fest überzeugt ist; dabei braucht keiner von beiden im Unrecht zu sein. Beide haben vielleicht ein ganz verschiedenes Triebleben, und die Ideale, denen sie im Leben nachstreben, weichen daher gleichfalls stark voneinander ab; so wird es erklärlich, daß beide in dem (natürlich nur äußerlich) ganz gleichen Falle inhaltlich ganz verschieden handeln. Es ist geradezu möglich, daß der eine offenbar unsittlich handelt, während wir das gleiche Verhalten bei einem anderen als durchaus sittlich anerkennen müssen; dann würde die Handlung bei dem letzteren aus der Einheit seiner ganzen Persönlichkeit hervorgehen, mit seinen sonstigen Zwecken und Idealen im Einklang stehen, bei dem ersteren aber nur schwächliches Nachgeben gegenüber einem zufälliger Weise machtvoll andringenden Sinnentrieb sein. Man muß aber weiter sagen, daß sich zwei Menschen niemals in einer durchaus gleichen Situation befinden werden; so wenig wie zwei Naturvorgänge sich jemals unter genau denselben Bedingungen wiederholen werden, so wenig werden zwei Menschen jemals in ganz derselben Lage sein. An dieser Tatsache scheitert das generalisierende Verfahren der psychologischen und biologischen Ethik, durch welches gewisse Handlungsinhalte zu allgemeingültigen Gesetzen erhoben werden sollen. Gewiss gibt es bei normalen Menschen, die unter gleichen oder ähnlichen Kulturbedingungen leben, gewisse Fälle und Situationen, in die sie alle einmal geraten können; damit ist denn auch gegeben, daß man ihr erfahrungsmäßiges Verhalten in einer generellen Regel zum Ausdruck bringen kann, nach welcher man sich für die Zukunft in ähnlichen Situationen orientieren kann. Solche Regeln haben ihren guten Sinn, geben doch aber nicht mehr als ein Verhalten an, das erfahrungsgemäß in gewissen Fällen die beabsichtigte Wirkung herbeizuführen tendiert; zu allgemeingültigen Gesetzen taugen sie aber nicht, weil

in Wahrheit niemals zwei Situationen, in denen sich der Mensch befindet, genau die gleichen sind. Wie jedes Naturgeschehen nur ein einmaliger Vorgang ist, so ist auch alles sittliche Geschehen, d. h. jede ethische Handlung, durchaus individuell; deshalb kann ich das Gesetz dieser individuellen sittlichen Handlung auch nicht dadurch finden, daß ich möglichst viele ähnliche Handlungen zusammennehme und durch ein generalisierendes Verfahren das an ihnen Ähnliche auf eine gemeinsame Formel bringe, sondern einzig dadurch, daß ich die individuelle sittliche Handlung analysiere und durch diese Analyse das Gesetz der Handlung aufzeige. In allen individuellen sittlichen Handlungen, mögen sie inhaltlich auch noch so verschieden voneinander sein, ist das gleiche Gesetz des Sittlichen überhaupt vorhanden; denn sonst würde die Handlung eben keine sittliche sein. Wenn zwei Menschen unter annähernd gleichen äußeren Verhältnissen diametral entgegengesetzt handeln, so kann doch in beiden Handlungen das Gesetz des Sittlichen enthalten sein, wofern nämlich beide Handlungen autonom sind und aus der Einheit der Persönlichkeit hervorgehen, wobei die Verschiedenheit der Individualitäten der beiden Handelnden den Gegensatz der Handlungsinhalte erklärt. Ja, der materielle Zweck meines Wollens mag — psychologisch und biologisch betrachtet — sogar ein krankhafter und durchaus abnormer sein; deshalb kann aber dies abnorme Wollen durchaus sittlich sein, sofern nämlich auch in ihm jenes Gesetz alles Sittlichen überhaupt enthalten ist.[1]) Man ersieht

---

1) Vgl. das zwar etwas bizarre, aber doch sehr originelle und vor allen Dingen treffende Beispiel in Müllers Schrift „Die Methode einer reinen Ethik, insbesondere der Kantischen“, Kantstudien, Ergänzungsheft 11 S. 46/47, woselbst es heißt: „Für den normalen Menschen würde eine übermäßig häufige Wiederkehr oder womöglich ein fortgesetztes Statthaben eines Zustandes der Berauschtheit durchaus mit anderen sittlichen Gesetzen, die auf Erhaltung der Gesundheit und fast aller höheren Werte gehen, in ärgsten Widerspruch geraten und mit ihnen zu keiner sittlichen Natur, einem Universum von wertvollen Zwecken, zusammenzustimmen vermögen; aber wie, wenn nun der Alkohollüsterne so sehr den Zustand der Berauschtheit über alles andere stellte, daß ihm andererseits alle anderen Werte so gesunken wären, daß er den Wert, den die Berauschtheit für ihn hat, leicht darüber zu stellen vermöchte, er andererseits alle übrigen Menschen betreffs ihrer Wertschätzungen im Irrtume wähnte, vielleicht den möglichst schnellen und völligen Niedergang und Untergang der Menschen für das Erwünschteste, den Zustand der Berauschtheit sowohl für eine glückliche zeitweilige Flucht aus diesem Jammertale, als auch für ein auf die Dauer wirksamstes Mittel zu jenem erwünschten Untergange der Menschen, also eine allgemeine Betrunkenheit für dasjenige hielte, was für sie den höchsten Wert

hieraus, wie unberechtigt der Vorwurf ist, die kritische Ethik habe für die individuellen Ziele des menschlichen Strebens kein Verständnis und wolle das menschliche Handeln uniformieren; gerade das Gegenteil ist der Fall! Indem sie auf jegliche Verallgemeinerung irgendeines Handlungsinhalts verzichtet und im kategorischen Imperativ nichts als die Allgemeingültigkeit des formalen Prinzips aller Sittlichkeit überhaupt statuiert, ist sie in Wahrheit die einzige Ethik, die wirklich für alle Inhalte des sittlichen Lebens Verständnis haben kann; denn weil ihr Prinzip ein rein formales ist, kann es bei jeglichem Inhalt in Kraft treten, der überhaupt zu irgendeiner Zeit und an irgendeinem Ort Materie des sittlichen Lebens werden kann. Ganz gewiss hat jede Kulturstufe andere Sitten; und auch auf derselben Kulturstufe hat man an verschiedenen Orten verschiedene Sitten. Es ist aber unwahr, daß die kritische Ethik dieser Tatsache ohnmächtig und verständnislos gegenüberstehe, daß sie die Moral eines bestimmten Kulturzustands herausgreife und als die einzig ethische absolut setze, daß sie mithin gegen die moderne Entwicklungslehre verstoße. Dieser Vorwurf mag in gewissen Sinne Kantische Ausführungen treffen, wovon später noch die Rede sein wird; das eigentliche Prinzip der kritischen Ethik als solcher geht er nichts an!

Die Moral eines Volks auf einer bestimmten Kulturstufe hängt psychologisch von seinem Charakter ab und ist überdies aus der kulturhistorischen Entwicklung zu verstehen. Äußere Einflüsse wie die geographische Lage, das Klima, die Beziehungen zu den Nachbarvölkern usw. beeinflussen den Volkscharakter und sind von maßgeblicher Bedeutung für die Ausbildung der wirtschaftlichen, rechtlichen, religiösen und sittlichen Institutionen. Somit hat jedes Volk, wie es einen ihm eigentümlichen künstlerischen Stil hat, der sich von dem anderer Völker unterscheidet, auch einen durchaus individuellen moralischen Stil, wenn diese Analogie gestattet ist. Dieser moralische Stil ist die ganz eigenartige Weise, in welcher

---

verspräche, von ihnen als solcher nur noch nicht erkannt wäre? Würde er sich nicht denken können, sogar müssen, daß die Maxime, sich so häufig als möglich zu berauschen, universelle Gültigkeit haben könne? Wir würden einem solchen Menschen, so sehr wir sagen müßten, daß er ein abnormer, degenerierter, pathologischer, gegen edlere Regungen völlig abgestumpfter Mensch sei, nicht Sittlichkeit absprechen können, so lange wir wüßten, daß er seine Handlungen nicht aus bloßem Triebe begehe, sondern sie, freilich auf Grund seiner verrotteten und kranken Bewertungen, mit dem Reste seiner bewußten Überlegung als vernünftig sanktioniert dächte und demgemäß ausführte."

das allgemeine Gesetz des Sittlichen bei dem Volke zum Ausdruck gelangt; es wird nicht durch die generalisierende Abstraktion des Aristoteles, sondern durch eine analysierende Abstraktion im Sinne der Galileischen Methode der modernen Naturwissenschaft aufgefunden. Der Fall eines einzigen Steins zeigt uns das Gesetz des Falls überhaupt, wofern wir nur den individuellen Naturvorgang analysieren und durch diese Analyse das Gesetz des Vorgangs aufweisen. Ganz ebenso zeigt uns die Analyse einer einzigen Willenshandlung, die bei dem Volke in moralischem Ansehen steht, den moralischen Stil des Volks, d. h. die eigentümliche Weise, in welcher das allgemeine Gesetz des Sittlichen bei diesem Volk zu dieser Zeit erscheint. Damit ist natürlich auch gegeben, daß durch diese Analyse eines einzigen sittlichen Geschehens auch das Gesetz des Sittlichen überhaupt in seiner größten Allgemeinheit aufgefunden wird; denn dies ist selbstverständlich die conditio sine qua non für jede seiner besonderen Erscheinungsweisen auf einer Kulturstufe. Wie der Inhalt der Moral zu irgendeiner Zeit und an irgendeinem Ort auch beschaffen sein mag: das Gesetz alles Sittlichen überhaupt ist stets dasselbe; und was sich verändert, ist allemal nur die psychologisch und historisch bedingte Erscheinungsweise dieses Gesetzes, niemals aber das Gesetz selbst.

Man ersieht hieraus, wie irrig die Ansicht ist, daß die kritische Ethik gegen die Resultate der modernen Entwicklungslehre verstoße. In der Entwicklung begriffen ist doch immer nur der Inhalt der Moral, nicht aber das Gesetz alles Moralischen überhaupt; vielmehr setzt die Entwicklung der Inhalte die Form voraus, in der allein sie stattfinden kann.[1]) Es ist nicht wahr, daß die kritische Ethik in den Sätzen der Moral „Aussprüche eines dem Menschen eingeborenen, a priori urteilenden und gesetzgebenden Vermögens, des Gewissens oder der praktischen Vernunft", sieht, wie Paulsen[2]) meinte; schon Kant selbst hat sich gegen eine so falsche physiologische Interpretation des Apriorischen an jener bekannten Stelle gewandt, wo es heißt: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu den Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an."[3]) Nun hat Stumpf

1) Vgl. hierzu Curt L. Walter v. d. Bleek, l. c. S. 113 f.

2) Paulsen, l. c. S. 7.

3) Kant, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll S. 43 in Band 46c der „philosophischen Bibliothek".

freilich erklärt: „Die Erwerbung aller Vorstellungen, von welcher er an der angezogenen Stelle spricht, ist, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, nicht eine Erwerbung, wie sie der Empirist . . . annimmt, sondern eine „ursprüngliche Erwerbung“: die Formen, zu denen vorher nur die Möglichkeit gegeben (angeboren) war, werden aus Anlaß der Sinneseindrücke im Bewußtsein wirklich.“ [1]) Wir wollen die ebenso schwierige wie interessante rein historische Frage an dieser Stelle unausgemacht lassen, ob Kant wirklich eine solche „ursprüngliche Erwerbung“ meinte und ob Stumpf damit recht hat, wenn er sagt: „Irgend eine Behauptung über den psychologischen Ursprung der Anschauungs- und Denkformen hat Kant sicherlich mit dem a priori ausgesprochen und auch aussprechen wollen.“ [2]) So viel ist aber gewiß, daß selbst wenn Kant persönlich eine psychologische Auffassung des a priori gehegt hätte, dies für die Interpretation der Vernunftkritik auch nicht die mindeste Bedeutung haben würde; denn sie ist keine Psychologie, sondern Erkenntniskritik. Deshalb ist die moderne Interpretation des Kritizismus, wenn sie gegen jegliche physiologische Auffassung des Apriorischen protestiert, nicht nur sachlich in vollem Recht, sondern sie handelt auch durchaus im Sinne Kants; denn in seinen Untersuchungen kommt es ausschließlich auf die erkenntnistheoretische und methodische, nicht aber auf die psychologische Bedeutung des a priori an. Mag sein, daß er persönlich auch die letztere mit ihm verknüpfte; das festzustellen, ist Sache des Historikers der Philosophie! Für die sachliche Interpretation der kritischen Philosophie ist wie jegliche Psychologie überhaupt, so auch der psychologische Standpunkt Kants ohne jede Bedeutung. Deshalb können dem Kritizismus auch niemals irgendwelche Veränderungen psychologischer Erkenntnisse verhängnisvoll werden; denn er ist von jeglicher Psychologie unabhängig. Es gibt — wie wir in striktem Gegensatz zu Stumpf sagen müssen — keinen psychologischen Standpunkt, mit welchem die kritische Philosophie jemals in Konflikt kommen könnte. Es ist nicht richtig, daß beispielsweise der kritische Idealismus von Raum und Zeit nur mit einer nativistischen Psychologie verträglich sei; auch wenn der psychologische Empirismus hinsichtlich der Entstehung von Raum und

1) Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie in den Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1891, Band 19, 2. Abteilung S. 492.

2) Stumpf, Am gleichen Ort S. 493.

Zeit recht hätte, so würde dem Raum und der Zeit in erkenntniskritischer Hinsicht immer noch Apriorität zukommen. Mithin ist jede physiologische Interpretation des Apriorischen im Kritizismus abzulehnen! Ob Vorstellungen „eingeboren“ sind oder nicht, mögen Psychologie und Biologie entscheiden; ihre Entscheidung geht den kritischen Philosophen als solchen auch nicht das mindeste an. Weil dem so ist, weil dem Apriorischen nur erkenntniskritische, nicht aber physiologische Bedeutung zukommt, kann von einem Verstoß der kritischen Philosophie gegen die Entwicklungslehre gar keine Rede sein!

Kant hat im Jahre 1775 eine naturwissenschaftliche Abhandlung „von den verschiedenen Racen der Menschen“ geschrieben. Eine Lektüre der Schrift überzeugt den Leser sofort davon, wie nahe ihr Autor den prinzipiellen Grundlagen der modernen Entwicklungslehre steht. Man braucht diese Berührung keineswegs zu überschätzen, muß aber dennoch angesichts dieser Tatsache mit Riehl sagen: „Wie kann man nur immer wieder behaupten, Kant sei durch die Entwicklungslehre widerlegt, da er doch selbst einer der ersten Lehrer der Entwicklung ist.“ [1])

Um nun zum Abschluß dieser Betrachtung noch einmal speziell auf die kritische Ethik zurückzukommen, so ist in ihr dies ganze physiologische Mißverständnis nur dadurch möglich geworden, daß man das ethische Prinzip nicht für ein rein formales, sondern für ein materielles Prinzip hielt, welches nicht nur einen Gesetzes-, sondern auch einen Handlungsinhalt enthalte. Gewiß, wenn im kategorischen Imperativ die Allgemeinheit irgendwelcher Handlungsinhalte statuiert wäre, dann würde freilich ein Verstoß gegen die Resultate der Entwicklungslehre unvermeidlich sein; daß es sich hier aber nur um die bloße Form, um das Gesetz alles Sittlichen überhaupt, handelt, dürfte aus den vorstehenden Betrachtungen hervorgegangen sein.

4. Der Vorwurf des Rigorismus.

Dasselbe Mißverständnis des kategorischen Imperativs ist es auch, welches der kritischen Ethik den immer wiederholten Vorwurf des Rigorismus eingebracht hat. Wie weit Kant selbst zu dieser

1) Riehl, Der philosophische Kritizismus Bd. I (2. Aufl.) S. 291.

Behauptung Veranlassung gab, wird Gegenstand der Untersuchung im folgenden Abschnitt sein; das Prinzip der kritischen Ethik als solches trifft der Vorwurf in keiner Weise. Ja, wenn die Ausnahmslosigkeit inhaltlich bestimmter Moralgesetze behauptet worden wäre, dann würde ein wirklicher Rigorismus vorliegen; eine Ethik, die von jedermann nicht nur formell, sondern auch inhaltlich gleiches Handeln verlangte, ohne auf die Individualität des Handelnden gebührende Rücksicht zu nehmen, würde freilich um einen solchen Vorwurf nicht herumkommen. Wenn man dies bedenkt, so wird man zu dem Resultate kommen, daß die psychologisch fundierte Ethik weit mehr den Vorwurf des Rigorismus verdient als die kritische; denn während die letztere nichts als die Allgemeingültigkeit der Form, des Gesetzes des Sittlichen, behauptet, sucht doch jene durch empirische Generalisationen allgemeine Handlungsinhalte zu gewinnen.

Vor allem aber wird der Rigorismus von allen denen, die ihn behaupten und bekämpfen, in die angebliche Tatsache gesetzt, daß die kritische Ethik die menschlichen Neigungen unterdrücken wolle und einzig das Handeln aus Pflicht, womöglich noch in ausgesprochenem Gegensatz zu den natürlichen Neigungen und in hartem Kampf mit ihnen, für sittlich wertvoll halte. Täte sie das wirklich, so würde sie in der Tat höchst rigoros sein; es ist aber unwahr, daß sie das menschliche Triebleben vernichten will und alle Sittlichkeit in den Kampf mit den Neigungen setzt.

Der kategorische Imperativ bringt nichts als die bloße Form, als das Gesetz des Sittlichen, zum Ausdruck; es ist nun unerfindlich, auf welche Weise diese Form mit Neigungen, die doch die Inhalte des sittlichen Lebens abgeben, in Konflikt geraten soll. Was einander widerstreiten kann, sind doch immer nur Inhalte untereinander, jedoch niemals Form und Inhalt; wer glaubt, daß das ethische Prinzip von vornherein gewissen Inhalten feindselig gegenüberstehe, setzt in ihm insgeheim doch wieder einen Inhalt voraus. Durchaus mit Recht sagt Wundt, die Anschauung von dem Kampfe zwischen Form und Inhalt gravitiere „unvermeidlich zu der Voraussetzung, daß das Sittengesetz doch nicht bloße Form sei, sondern daß es einen Inhalt besitze, der durch die Kantische Formulierung verhüllt wird“;[1]) er hat nur darin unrecht, daß er durch diese Ausführung das Prinzip der kritischen Ethik abtun zu können

1) W. Wundt, Ethik Bd. I (3. Aufl.) S. 439.

glaubt, welche in keiner Weise lehrt, daß alle Sittlichkeit im Kampfe gegen die Neigungen bestehe.

Täte sie das wirklich, so würde sie sich selbst zerstören! Die bloße Form des Sittlichen, wie sie im kategorischen Imperativ zum Ausdruck gelangt, steht nicht nur in keinem Widerspruch mit irgendwelchen Inhalten; vielmehr bedarf sie dieser Inhalte sogar notwendig, um überhaupt reale Gültigkeit zu erlangen. Als Produkt einer nur zu methodischen Zwecken vorgenommenen Abstraktion hat die bloße Form wohl methodische, aber keine reale Bedeutung; diese kommt ihr nur dadurch zu, daß Inhalte (also sinnliche Neigungen) ihr materielles Substrat bilden, daß die Form also auf eine Materie des Wollens bezogen wird. Es verhält sich hiermit in der praktischen Philosophie nicht anders als in der theoretischen. Die Kategorien der Erfahrung als solche, d. h. als formale Bedingungen aller Erfahrung überhaupt, haben nur logische Bedeutung; ihre reale liegt nur darin, daß durch sie sinnlich Gegebenes geordnet und in eine gesetzliche Form gebracht wird. Ganz ebenso beruht die reale Gültigkeit der bloßen Form des Sittlichen darauf, daß inhaltlich bestimmte Willensmaximen durch sie geordnet und in den gesetzlichen Zusammenhang des Sittlichen aufgenommen werden. Damit ist denn gegeben, wie unberechtigt der Vorwurf ist, daß die kritische Ethik in rigoroser Weise alle Sittlichkeit in den Kampf mit den Neigungen und in ihre möglichste Ausrottung setze. Wenn keine Neigungen da wären, so würde auch von Sittlichkeit keine Rede sein können; denn dann würde das Material fehlen, an dem sich die Form des Sittlichen betätigt und allein zu realer Gültigkeit gelangt. Man kann geradezu sagen: ohne Sinnlichkeit keine Sittlichkeit; eine Ethik, die auf Vernichtung der Neigungen ausginge, würde die Sittlichkeit ihres eigenen Materials berauben. Mithin darf man auch nicht das Kantische Ideal des „heiligen“ Willens in dem Sinne interpretieren, daß der Inhaber eines solchen Willens von jeglicher sinnlichen Neigung frei sei; vielmehr müssen wir ihn uns als ein Wesen vorstellen, bei dem das Triebleben und die auf ihm beruhenden Willensmaximen nicht nur sinnliche, sondern naturnotwendig auch noch sittliche Gesetzlichkeit zeigen. Man kann also sehr wohl mit Kant sagen, daß ein solches Wesen heilig sei, welches gar nicht anders als sittlich handeln kann; darunter darf man aber nicht verstehen. daß es überhaupt keine Neigungen habe, sondern nur daß die auf diesen Neigungen basierenden Willensmaximen natur-

notwendig gleichzeitig auch in demjenigen gesetzlichen Zusammenhang stehen, den wir als sittlich bezeichnen. Ob in dieser Bedeutung der Kantische Terminus „heilig“ angemessen ist, will ich dahingestellt sein lassen; das tut hier nichts zur Sache. Jedenfalls kann von einer Vernichtung der Sinnlichkeit gar keine Rede sein, da sie die materielle Basis aller Sittlichkeit überhaupt ist.

Hieran muß man denken, wenn die kritische Ethik — in angeblich so rigoroser Weise — alle Moralität in das Handeln aus Pflicht, aus reiner Achtung vor dem Gesetze, setzt. Der Sinn dieser Lehre ist ein methodischer, aber kein psychologischer! Es wird in keiner Weise geleugnet, daß sittliche Handlungen zugleich auch sinnliche Handlungen seien, die unter dem Gesetz der sinnlichen Motivation stehen, welches ja die Geltungsweise des allgemeinen Kausalgesetzes in der Psychologie ist; es wird nur behauptet, daß der sittliche Wert einer Handlung nicht in ihrer Sinnlichkeit zu finden, vielmehr von ihr ganz unabhängig ist, daß wir beim sittlichen Werturteil die Willensmaxime des Handelnden in einen ganz anderen gesetzlichen Zusammenhang als in den sinnlich-psychologischen einordnen, nämlich in den ethischen, in welchem diejenige Gesetzlichkeit herrscht, die dem sittlichen Leben eigentümlich ist und den sittlichen Wert von allen anderen Werten unterscheidet.

Man kann jedes menschliche Wollen unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Zunächst ist es ein naturwissenschaftlich-psychologisches Phänomen, welches in naturgesetzlichem Zusammenhang mit anderen naturwissenschaftlichen Phänomenen der Aussen- und Innenwelt steht; als solches ist es mithin sinnlich-notwendig. Das gleiche Wollen kann aber auch als ethisches Phänomen betrachtet werden; dann gehört es in denjenigen gesetzlichen Zusammenhang, der das Wesen des Sittlichen ausmacht, und ist in dieser Hinsicht sittlich-notwendig. Insofern nun diese sittliche Notwendigkeit von der sinnlichen gänzlich unabhängig ist, da doch das Wollen in einem ganz anderen Zusammenhang als in dem sinnlichen betrachtet wird, ist sie zugleich Freiheit; das Wollen ist nicht in dem Sinne frei, daß es überhaupt nicht dem Gesetz der sinnlichen Motivation unterstände, sondern nur weil bei der sittlichen Beurteilung seine sinnliche Bedingtheit gar nicht in Frage steht, insofern es nämlich nicht in sinnlichem, sondern in sittlichem Zusammenhang betrachtet wird. Mithin kann dasselbe Wollen sowohl als (sinnlich) notwendig wie auch als (sittlich) frei bezeichnet werden; das hängt ganz von dem Gesichtspunkt der

Beurteilung ab. Ein anderes ist es, ein Wollen in sinnlicher, ein anderes, dasselbe Wollen in sittlicher Beziehung zu beurteilen; das erstere ist Sache der psychologisch-naturwissenschaftlichen, das letztere der ethisch-philosophischen Betrachtung.

Von hier aus gewinnt man den richtigen Standpunkt für die Interpretation des Kantischen Satzes, daß nur dem Handeln aus Pflicht, aus bloßer Achtung vor dem Gesetz, sittlicher Wert zukomme. In ihm wird nicht behauptet, daß Sittlichkeit in einem vollständig trieblosen Handeln unter Verletzung des Gesetzes von der sinnlichen Motivation bestehe, sondern daß die sittliche Beurteilung von der sinnlichen durchaus unabhängig ist, und daß einer Willensmaxime nicht darum ethische Bedeutung zukommt, weil ihr eine sinnliche Neigung zugrunde liegt, sondern weil und sofern sie in einem anderen gesetzlichen Zusammenhang als dem sinnlichen betrachtet wird, nämlich in dem des Sittlichen. Dies Sittliche ist dem Sinnlichen nicht entgegengesetzt, wohl aber durchaus unabhängig von ihm; die eine Betrachtungsweise kümmert sich nicht um die andere, steht ihr aber in keiner Weise feindlich gegenüber.

Man ersieht hieraus, daß von irgendwelchem Rigorismus gar nicht die Rede sein kann. Nicht die Vernichtung des Sinnlichen durch das Sittliche wird gefordert, was sicherlich höchst rigoros sein würde; es wird vielmehr nur behauptet, daß die sittliche Beurteilung eines Wollens von der sinnlichen ganz unabhängig ist, daß die erstere ihre Prinzipien nicht der letzteren entnehmen könne. Als Gegenstand der psychologischen Betrachtung gehört das Wollen zur sinnlichen, als ein solcher der ethischen Betrachtung zur sittlichen Natur!

5. Metaphysische Interpretation.

Diese sittliche Natur darf man nun nicht metaphysisch interpretieren, wie es häufig geschieht. Wie zu den beiden vorigen Mißverständnissen, denen die kritische Ethik ausgesetzt ist, so hat Kant auch zur metaphysischen Auslegung seiner Ethik leider selbst sehr viel beigetragen; das wird noch Gegenstand der Untersuchung im letzten Abschnitt sein. Hier handelt es sich nur um die rein sachliche Feststellung, daß unser Wollen bei der sittlichen Beurteilung zwar aus dem gesetzlichen Zusammenhang der Sinnenwelt in den des Ethischen erhoben wird, ohne daß es aber deshalb

als ein „Ding an sich" im mundus intelligibilis angesehen werden kann. Freilich ist die sittliche Natur etwas ganz anderes als die sinnliche; aber deshalb kommt ihr doch noch keine metaphysische Bedeutung zu. Auch die Kunst schafft sich ein Reich von eigener Gesetzlichkeit; und diese künstlerische Natur ist von der sinnlichen Erfahrungsnatur ganz ebenso verschieden wie die sittliche. Wenn nun die Ethik den Anspruch erhebt, der sittlichen Natur eine metaphysische Bedeutung zu geben, so dürfte die Kunsttheorie mit ganz dem gleichen Recht auch das Reich der Kunst metaphysisch interpretieren; in diesem Falle würden wir nun gar schon zwei intelligibele Welten, zwei Reiche der „Dinge an sich", haben. Man ersieht hieraus, zu welchen Konsequenzen eine solche Ersetzung der rein methodischen durch eine metaphysische Interpretation führt!

Nach der berühmten Kantischen Definition ist Natur „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist." [1]) Nun kann das Dasein derselben Dinge nach sehr verschiedenen allgemeinen Gesetzen bestimmt werden, je nach dem gesetzlichen Zusammenhang, in welchen man die Dinge einordnet. Betrachtet man sie als Gegenstände der Erfahrung, so stehen sie unter den Gesetzen der Erfahrung selbst, welche die Bildung der sinnlichen Natur allererst ermöglichen; betrachtet man sie als künstlerische Phänomene, so stehen sie unter dem Gesetz der künstlerischen Gestaltung, welches sie in eine künstlerische Natur einordnet. Ganz ebenso können wir unser Wollen unter dem Gesetz des Sittlichen betrachten, wodurch wir es in einen neuen gesetzlichen Zusammenhang erheben, den wir als sittliche Natur bezeichnen können. Die Verschiedenheit aller dieser Naturen ist mithin nicht metaphysisch, sondern einzig methodisch zu interpretieren; es handelt sich allemal um dieselbe Welt und um dieselben Dinge, die wir nur unter methodisch verschiedenen Gesichtspunkten betrachten.

Der sittlichen Natur eine metaphysische Bedeutung geben, heißt nichts anderes, als in den Fehler der spekulativen Metaphysiker früherer Jahrhunderte verfallen; es ist der an sich ganz richtig erkannte kosmische Charakter der Ethik und ihres Prinzips, der zu diesem Irrtum leicht verführt. Kosmische Bedeutung kommt den Moralgesetzen — zwar nicht dem Inhalt, aber der Form

---

1) Kant, Prolegomena S. 46.

nach — darum zu, weil wir ihre Allgemeingültigkeit für jedermann behaupten, weil wir das Prinzip der Ethik nicht aus der sinnlichen Erfahrung schöpfen, sondern durch eine Begriffsanalyse gewinnen. Mit vollstem Recht sagt Kant, daß das Prinzip der Ethik nicht nur für Menschen, sondern für alle Vernunftwesen überhaupt gelte. Hiergegen hat Schopenhauer freilich gesagt, „daß man nie zur Aufstellung eines Genus befugt ist, welches uns nur in einer einzigen Spezies gegeben ist, in dessen Begriff man daher schlechterdings nichts bringen könnte, als was man dieser einen Spezies entnommen hätte, daher was man vom Genus aussagte, doch immer nur von der einen Spezies zu verstehen sein würde.“[1]) Hierin hat Schopenhauer durchaus recht; nur trifft er damit nicht die Kantische Behauptung! Diese ist nicht ein Produkt der generalisierenden Abstraktion, an welche Schopenhauer denkt; vielmehr ist sie das Resultat einer analysierenden Abstraktion. Weil das Prinzip der Ethik nicht aus der menschlichen Sinnlichkeit induziert, sondern durch eine Analyse des Sittlichkeitsbegriffs gefunden wurde, ist es auch von der Sinnlichkeit des Menschen unabhängig und hat daher mehr als bloße anthropologische Bedeutung; in diesem Sinne kann man sagen, daß es für die Menschen nicht bloß als sinnliche, sondern als vernünftige Wesen gelte, und mithin für alle Vernunftwesen überhaupt. Hierin liegt die kosmische Bedeutung des ethischen Prinzips, die schon den alten Metaphysikern bekannt war; nur daß diese sie eben nicht auf die Form, auf das allgemeine Gesetz alles Sittlichen überhaupt, beschränkten, sondern die inhaltlich bestimmten Moralgesetze selbst zu einer solchen universellen Bedeutung zu erheben suchten. Hier trifft der gegenüber der kritischen Ethik so unberechtigte Vorwurf wirklich zu, daß die Moral einer bestimmten Kultur absolut gesetzt und als die einzig ethische proklamiert worden ist, indem die Gesetze dieser Moral in metaphysischer Weise aus dem Weltganzen abgeleitet, also für Gesetze des Universums selbst angesehen wurden. In Wahrheit hat nur das Gesetz alles Sittlichen überhaupt kosmische Bedeutung; und diese beruht ausschließlich auf seiner Unabhängigkeit von allem Empirisch-Anthropologischen, nicht auf seiner Gültigkeit in irgendwelchem transzendenten Reich von „Dingen an sich“. Wenn wir ein Wollen

---

1) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik Bd. III S. 511 der Reclamschen Ausgabe.

vom Standpunkte der Sittlichkeit aus betrachten, so machen wir es freilich zum Gegenstande einer sittlichen Natur; diese letztere hat aber keine metaphysische, sondern bloße methodische Bedeutung und zeigt uns nur an, daß es ein anderer als der sinnliche Standpunkt ist, von dem aus wir das Wollen in sittlicher Hinsicht betrachten. Immerhin ist es aber dasselbe Wollen, das wir das eine Mal in sinnlichem, das andere Mal in sittlichem Zusammenhang betrachten.

Somit hat keinerlei unwissenschaftliche Metaphysik in der kritischen Ethik auch nur das geringste zu suchen, und jegliche metaphysische Interpretation der praktischen Vernunft ist falsch, wenngleich Kant selbst leider überaus viel zu ihr beigetragen hat. Von den modernen Interpreten der kritischen Ethik war es vor allem Paulsen, der von der metaphysischen Auslegung der Lehre von der praktischen Vernunft nicht losgekommen ist; er erklärt einmal inbezug auf die kritische Ethik: „Das Sittengesetz schwebt über dem Leben bloß als eine Norm des Urteils, kaum anders als das Gesetz von Sinai, nur daß an die Stelle der Stimme aus den Wolken eine Stimme aus der intelligibelen Welt, genannt Vernunft, getreten ist“.[1]) Wenn das richtig wäre, so würde nach der kritischen Ethik bei jeder Betätigung der praktischen Vernunft, d. h. bei jeder sittlichen Handlung, die Gesetzgebung der intelligibelen Welt in die der sensibelen eingreifen und sie durchbrechen; selbst Wundt[2]) steht einer solchen Interpretation der kritischen Ethik nicht allzufern. Daß hiervon keine Rede sein kann, dürfte aus den vorangegangenen Ausführungen deutlich hervorgegangen sein! Die sittliche Natur hat keine transzendente Bedeutung, und das Wollen wird dadurch, daß es in den gesetzlichen Zusammenhang des Ethischen aufgenommen wird, nicht zum „Ding an sich“; nur der Standpunkt der Betrachtung hat sich verändert, und der Begriff der sittlichen Natur hat eine rein methodische Bedeutung.

1) Paulsen, Immanuel Kant (5. Aufl.) S. 317.
2) Wilhelm Wundt, Ethik Bd. I (3. Aufl.) S. 437.

Drittes Kapitel.

Die Durchführung der kritischen Ethik bei Kant.

„Ich merke nur an, dass es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte.“

Kant, Kritik der reinen Vernunft.

Wenn man nicht die Absicht hat, jedes Wort, das Kant geschrieben hat, sklavisch nachzubeten, sondern sich bemüht, seine Philosophie in ihrer tiefsten Bedeutung zu begreifen und ihren unvergänglichen Gehalt von der historisch und psychologisch bedingten Form ihrer Durchführung innerhalb der Kantischen Schriften abzusondern, so wird man sich alsbald veranlaßt finden, die diesem Abschnitt als Motto vorangesetzten Worte auf denjenigen, der sie geschrieben hat, selbst zu beziehen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß für eine so große Anzahl der verschiedensten Interpretationsversuche der kritischen Philosophie, wie sie tatsächlich vorhanden ist, nicht die Möglichkeit gegeben sein würde, wenn sich nicht in den Kantischen Schriften so zahlreiche Unklarheiten und Inkonsequenzen fänden. Man kann sich aus Vaihingers so überaus gründlichem Kommentar zum kritischen Hauptwerk davon überzeugen, wie viele der Interpretation des Kritizismus anhaftende Schwierigkeiten auf Kant selbst zurückgehen; und nicht minder als in der Erkenntnistheorie ist dies in der Ethik der Fall. Es ist nötig, auch hierüber durchaus klar zu sein, da man sonst niemals die Basis für eine Verständigung mit den

Gegnern der Kantischen Ethik gewinnen kann. Von diesen werden nämlich unermüdlich Angriffe auf Kant gerichtet, die gegenüber der Durchführung seiner Gedanken in seinen ethischen Schriften durchaus am Platze sind, die aber das Prinzip und die Methode seiner Ethik selbst in keiner Weise treffen; das erkennen die Angreifer aber nicht und glauben irrtümlicher Weise durch ihre in dem angegebenen Sinne ganz berechtigten Ausstellungen die kritische Ethik selbst zu vernichten. Deshalb ist es von größter Wichtigkeit, die Mängel und Inkonsequenzen, welche der Durchführung der kritischen Ethik in Kants eigenen Schriften anhaften, ganz offen darzulegen; denn nur so kann gezeigt werden, daß die gegnerischen Angriffe teilweise zwar Kant, nicht aber das Prinzip und die Methode seiner Ethik, der kritischen Ethik selbst, treffen. Ich halte es nicht für zweckmäßig, wenn die Interpreten der kritischen Ethik immer wieder Kant vor jeglichem Angriff dadurch schützen wollen, daß sie alle seine von den Gegnern angegriffenen und offensichtlich zutage liegenden Irrtümer einfach abstreiten und aus seinen einzelnen Ausführungen allemal etwas Richtiges herauszulesen suchen; denn auf diese Weise wird man in der Interpretation der kritischen Ethik niemals zu völliger Klarheit gelangen. Übrigens ist ein solches Verfahren auch ein philosophiegeschichtliches Unrecht, da so niemals unterschieden werden kann, was Kant eigentlich selbst lehrte, und in welcher Weise die moderne Interpretation der kritischen Ethik die Kantischen Gedanken fortbildet und fruchtbar macht.

Wir gehen deshalb dazu über, in einer abschließenden Betrachtung zu zeigen, daß Kant selbst zu den drei fundamentalen Mißverständnissen der kritischen Ethik, die wir im vorigen Abschnitt besprochen haben, ganz wesentlich beigetragen hat. Erst hierdurch kann es gelingen, von der kritischen Ethik alles abzusondern, was nicht zu ihr gehört, und sie so vor jeglicher mißverständlichen Interpretation zu sichern.

1. Vermengung von Form und Inhalt.

Als den Ausgangspunkt aller irrigen Auslegungen der kritischen Ethik erkannten wir im vorigen Abschnitt die Ansicht, nach der das Prinzip der kantisch-kritischen Ethik nicht rein formal, sondern inhaltlich aufgefaßt werden müsse, und der kategorische

Imperativ nicht nur die Allgemeingültigkeit des formalen Gesetzes alles Sittlichen überhaupt zum Ausdruck bringen, sondern auch die Allgemeinheit des Inhalts sittlicher Gesetze statuieren wolle. Man wird nicht leugnen können, daß Kant selbst einer solchen Auffassung leider Vorschub geleistet und tatsächlich den Versuch gemacht hat, allgemeine sittliche Inhalte aus seinem ethischen Prinzip abzuleiten.

Schon der erste Blick auf die systematische Gliederung seines letzten ethischen Hauptwerks, der „Metaphysik der Sitten" (1797), zeigt ganz evident, daß er dem Titel des Werks entgegen und im Widerspruch zu seinen verschiedentlichen ausdrücklichen Erklärungen, eine bloße Metaphysik der Sitten liefern zu wollen, keineswegs innerhalb des Gebiets des rein Formalen bleibt; denn unmöglich konnte er vom rein formalen Standpunkt aus die Prinzipien zur Einteilung der Pflichten einerseits in solche gegen sich selbst und gegen andere Menschen, andererseits in (vollkommene) Rechtspflichten und (unvollkommene) Liebespflichten gewinnen. Doch damit nicht genug: er behandelt auf Grund dieser Einteilungsprinzipien dann alle möglichen inhaltlich bestimmten positiven und negativen Pflichten und sucht zu zeigen, daß die Unsittlichkeit des Geizes, der Kriecherei, der Undankbarkeit usw. aus seinem ethischen Prinzip hervorgehe. Dabei handelt es sich hier nicht etwa um bloße Beispiele, an welchen das letztere erläutert werden sollte; vielmehr war es die Absicht Kants, die hauptsächlichsten Inhalte des sittlichen Lebens durch eine Ableitung aus dem formalen Gesetz des Sittlichen aufzuzeigen. Es kann doch gar kein Zweifel darüber möglich sein, daß Kant hier die Allgemeinheit sittlicher Inhalte behauptet, wenn er beispielsweise in seinen Betrachtungen über die Lüge erklärt, daß sie unter jeder Bedingung verwerflich sei, auch wenn ein guter Zweck durch sie verfolgt würde.

Es hilft auch gar nichts, wenn man sich darauf beruft, daß die „Metaphysik der Sitten" ein Produkt des schon altersschwachen Kant sei; bereits in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", also i. J. 1785, in dem Kant doch sicherlich noch im Vollbesitze aller geistigen Kräfte war, macht er den Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten und erklärt überdies ausdrücklich, daß er sich „die Einteilung der Pflichten für eine künftige Metaphysik der Sitten . . . vorbehalte."[1]) Das ist ein

---

1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 56.

Beweis dafür, daß die „Metaphysik der Sitten“ in ihrer prinzipiellen Ausführung auch nicht anders ausgefallen sein würde, wenn er sie zu derselben Zeit wie die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ geschrieben hätte; denn schon damals plante er, wie aus der angeführten Stelle hervorgeht, aus seinem ethischen Prinzip eine „Einteilung der Pflichten“ abzuleiten, was natürlich immer nur auf Grund empirisch-anthropologischer Prinzipien, niemals aber durch eine Deduktion aus dem rein formalen Prinzip alles Sittlichen überhaupt möglich ist.

Ferner zeigt auch die Betrachtung der Kantischen Ausführungen an jenen Stellen der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, wo Kant durch seine vier bekannten Beispiele die Geltung seines ethischen Prinzips illustrieren will, daß er wirklich der Meinung war, er habe hier allgemeine sittliche Inhalte abgeleitet. Es handelt sich um die Laster des Selbstmords und des Treubruchs sowie um die Tugenden, die individuellen Talente und Naturanlagen zu kultivieren und den Nächsten zu lieben.

Bei der Besprechung der beiden ersten Beispiele sagt nun Kant, daß die zum allgemeinen Gesetz erhobene Maxime (des Selbstmords oder des Treubruchs) nicht „mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse.“[1]) Wenn etwas sich selbst widerspricht, so ermangelt es der identischen Gültigkeit, welche die notwendige Voraussetzung für alles formal richtig Gedachte ist; jeder Begriff und jedes Gesetz sind mit sich selbst identisch und bringen eine eindeutige Beziehung zum Ausdruck. Mithin kann man die angeführte Stelle, sofern man sich streng an ihren Wortlaut hält, zunächst nur so interpretieren, daß die Gesetze des Selbstmords und des Treubruchs einen logischen Widerspruch enthalten; man wird hierzu umsomehr veranlaßt, als Kant bald darauf sagt, „daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann.“[2])

Nun ist aber in keiner Weise einzusehen, inwiefern die beiden zu allgemeinen Gesetzen erhobenen Maximen in sich logisch widerspruchsvoll sein sollen; sie bringen eine eindeutige Beziehung zum Ausdruck, und das ist schlechterdings alles, was für ihre identische Gültigkeit überhaupt gefordert werden kann. Die praktischen Ge-

---

1) Am gleichen Ort S. 57.
2) Am gleichen Ort S. 59.

setze des Selbstmords und des Treubruchs sind ebenso gut mit sich selbst identisch und können genau so widerspruchslos gedacht werden wie die entgegengesetzten Gesetze, das Leben zu erhalten und Versprechungen zu erfüllen; also auf den Mangel an identischer Gültigkeit, der hier überhaupt nicht vorliegt, kann die Unsittlichkeit der beiden erstgenannten Maximen nicht gegründet werden. — Im übrigen geht es überhaupt nicht an, die Unsittlichkeit einer Maxime auf ihren Mangel an identischer Gültigkeit zu gründen; es ist vielmehr ihre universelle Gültigkeit, welche gemeinsam mit der identischen sie zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich und somit auch sitttich macht.[1]) Die universelle Gültigkeit eines Gesetzes besteht darin, daß es mit anderen Gesetzen zusammenstimmt, wodurch allein ein Universum, eine Natur, allererst möglich wird. Gewiß muß jedes Gesetz auch in erster Linie identische Gültigkeit haben; denn daß es eine eindeutige Beziehung zum Ausdruck bringt und nicht gegen das Grundgesetz aller Logik überhaupt verstößt, ist die conditio sine qua non, um überhaupt ein Gesetz denken zu können. Aber hierin erschöpft sich die Forderung des kategorischen Imperativs in keiner Weise! Wenn Kant die Tauglichkeit einer Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung verlangt, so meint er damit zugleich auch ihre universelle Gültigkeit, d. h. ihre Fähigkeit, mit allen übrigen Maximen des sittlich Handelnden sowie anderer sittlicher Persönlichkeiten zusammenzustimmen. Auf dieser Zusammenstimmung der Willensmaximen beruht die Einheit des Willens der sittlichen Persönlichkeit; sie ermöglicht ein sittliches Universum, eine sittliche Natur.

In der Tat sehen wir auch alsbald, daß Kant bei den beiden Beispielen nicht den Mangel an identischer, sondern an universeller Gültigkeit der einschlägigen Maxime aufzuzeigen sucht. Er weist entgegen seinen eigenen Worten nicht nach, daß ein solches Gesetz nicht „mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse“; vielmehr zeigt er, daß es mit anderen Gesetzen nicht zusammenstimmt und daher die Einheit einer Naturgesetzgebung aufhebt. So weit würde alles in Ordnung und die Angelegenheit damit erledigt sein, daß man das Irreführende an den zitierten Worten Kants aufdeckt und den vor-

1) Über die verschiedenen Arten der Gültigkeit von Gesetzen und speziell von praktischen Gesetzen handelt ausführlich Carl Müller im zweiten Teile seiner von uns schon mehrfach erwähnten Schrift „Die Methode einer reinen Ethik, insbesondere der Kantischen“, Kantstudien, Ergänzungsheft 11.

stehenden Sachverhalt klarlegt; allein so leicht hat Kant die Sache seinem Kommentator nicht gemacht. Ganz unvermerkt hat nämlich eine Verschiebung des Begriffs „Natur“ stattgefunden; an die Stelle der sittlichen Natur ist plötzlich die sinnliche getreten, von der formalen Gesetzlichkeit einer ethischen Natur überhaupt ist Kant zu den inhaltlich bestimmten Erfahrungsgesetzen der sinnlichen Natur übergegangen.

Wenn man auf Grund seines ethischen Prinzips die Unsittlichkeit des Selbstmords in einem bestimmten Falle nachweisen wollte, so würde man zeigen müssen, daß der Selbstmord das Produkt der Schwäche des Handelnden, die Folge eines zufällig auf ihn einstürmenden Affekts war, daß der Selbstmörder selbst nicht wollte, daß jeder andere an seiner Stelle genau so handelte, und somit die Handlung nicht aus der Einheit seiner ganzen Persönlichkeit hervorgegangen war. Ganz anders verfährt Kant. Er erklärt, „daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite.“ [1]) Kant weist also nicht nach, daß der Selbstmord in diesem oder jenem Falle unsittlich sei, weil und sofern er der Autonomie des Willens widerstreite und die Einheit der Persönlichkeit aufhebe, sondern daß er ein für allemal unsittlich sei, weil er als Inhalt eines allgemeinen Gesetzes der sinnlichen Natur keine universelle Gültigkeit haben könne; und genau so verfährt er beim zweiten Beispiel mit der Maxime des Treubruchs. Er hätte nachweisen müssen, daß eine sittliche Natur bei einem solchen allgemeinen Gesetz nicht möglich ist; statt dessen weist er dies für die sinnliche Natur nach.

Daß dem wirklich so ist, daß sich ihm die sittliche Natur unter den Händen in die sinnliche verwandelt hat, geht ganz evident aus seinen Ausführungen über das dritte und vierte Beispiel hervor. Hier erklärt er ausdrücklich, daß wenn man auch die Maxime, sein Talent rosten zu lassen oder seinem Nächsten nicht zu helfen, zum allgemeinen Gesetz erhebe, im Gegensatz zu den beiden ersten Beispielen „eine Natur nach einem solchen all-

---

1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 56.

gemeinen Gesetze immer noch bestehen könne".[1]) Ich frage nun, von welcher Natur hier einzig die Rede sein kann! Die sittliche kann unmöglich gemeint sein, da auch die beiden Maximen des dritten und vierten Beispiels als unsittlich aufgezeigt werden, d. h. als solche, die zu Gesetzen einer sittlichen Natur nicht taugen; es ist also offensichtlich von der sinnlichen Natur die Rede, die freilich vielleicht immer noch bestehen könnte, wenn niemand seine Talente kultivierte oder seinem Nächsten hülfe.

Man erkennt hieraus die Verwirrung, die hier herrscht, und sieht, welcher Fehler gemacht wurde und zu welchen Konsequenzen er führen mußte. Indem Kant die sinnliche Natur an die Stelle der sittlichen setzt, kommt er natürlich auch dazu, an die Stelle der Allgemeingültigkeit der sittlichen Form, des Gesetzes alles Moralischen überhaupt, die Allgemeinheit sittlicher Inhalte, inhaltlich bestimmter Moralgesetze, zu setzen. Selbst beim dritten und vierten Beispiel, in denen er im Gegensatz zu den beiden ersten ausschließlich den Widerstreit des Wollens betont, also sich auf einem weit richtigeren Wege als vorher befindet, wo er die schon rein logische Unmöglichkeit einer Erhebung der genannten Maximen zu Gesetzen beweisen wollte, ist er doch davon überzeugt, allgemeine Inhalte des sittlichen Lebens aus seinem ethischen Prinzip abgeleitet zu haben.

Man wende gegen diese Ausführungen nicht etwa ein, daß durch diese Beispiele doch nur die Geltung des Sittlichkeitsprinzips illustriert werden solle, daß man sie nur rein formal auffassen dürfe und nur auf das allgemeine Gesetz des Sittlichen in ihnen, nicht auf die jeweiligen bestimmten Inhalte achten müsse. Gewiß muß man sie rein formal interpretieren, wenn man sie sachlich richtig verstehen will; und die Notwendigkeit einer strikten Durchführung dieser rein formalen Auffassung wurde von uns im vorigen Abschnitt aufs stärkste betont. Hier steht aber gegenwärtig nicht die sachliche, sondern die historische Interpretation der einschlägigen Ausführungen Kants in Frage; es kommt auf die Feststellung dessen an, was Kant selbst durch sie bewiesen zu haben glaubte. Und da kann es meines Erachtens im Hinblick auf die vorstehenden Betrachtungen nicht zweifelhaft sein, daß Kant den rein formalen Charakter seines ethischen Prinzips völlig vergaß und sittliche Inhalte aus ihm abzuleiten suchte, daß er an

---

1) Am gleichen Ort S. 57.

die Stelle der Allgemeingültigkeit des formalen Gesetzes alles Sittlichen überhaupt die Allgemeinheit bestimmter sittlicher Inhalte setzte. Nur so wurde der Vorwurf möglich, daß ein gewisser Kulturzustand absolut gesetzt und als der einzig sittliche erklärt, daß also gegen die Entwicklungslehre verstoßen werde! Daß dieser Vorwurf in keiner Weise die kritische Ethik in ihrer Methode und ihrem Prinzip trifft, ist im vorigen Abschnitt eingehend dargetan worden; daß sich aber Kant selbst ihm durch die soeben besprochenen Inkonsequenzen ausgesetzt hat, sollte man nicht bestreiten. Indem er nicht streng zwischen Form und Inhalt unterschied, legte er selbst den Grund zu jener psychologischen Interpretation des ethischen Prinzips, die wir vorher als ein fundamentales Mißverständnis der kritischen Ethik erkannt haben.

2. Kants Rigorismus.

Der eine Mißgriff Kants mußte einen anderen Nachteil notwendig im Gefolge haben; ich meine den Rigorismus, der gewissen seiner Ausführungen zweifellos innewohnt. Daß seine Ethik als solche in keiner Weise rigoros ist, haben wir früher gezeigt; aber seine Inkonsequenz, statt der Allgemeingültigkeit der Form des Sittlichen die Allgemeinheit gewisser sittlicher Inhalte zu statuieren, mußte ihn zum Rigorismus führen. Natürlich ist es ein Beweis von hochgradigem Rigorismus, wenn Kant erklärt, die Lüge sei, sollte „selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden, . . . durch die bloße Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß.“[1]) Man muß natürlich in striktem Gegensatz hierzu sagen, daß unter Umständen die Unwahrheit nicht nur erlaubt, sondern geradezu sittliche Pflicht sein kann! Wenn ein Arzt einen Kranken nur dadurch retten kann, daß er ihn über den Ernst seines Zustandes hinwegtäuscht, so hat er hierzu nicht nur das Recht, sondern es würde — um mit Kant zu reden — geradezu ein Verbrechen des Arztes an seiner eigenen Person und eine Nichtswürdigkeit sein, die ihn in seinen eigenen Augen verächtlich machen

1) Kant, Metaphysik der Sitten S. 430. — Man ziehe ferner Kants kleinen Aufsatz „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen“ hinzu.

müßte, wenn er dem Kranken schonungslos seinen Zustand enthüllte und ihn hierdurch in den Tod triebe.

Der Rigorismus Kants zeigt sich ferner darin, daß er oft genug die Sittlichkeit in den Kampf mit den natürlichen Neigungen des Menschen, in ihre Unterdrückung, setzt. Daß dies nicht als Konsequenz der Methode und des Prinzips seiner Ethik, sondern nur als Inkonsequenz anzusprechen ist, haben wir im vorigen Abschnitt ausführlich dargetan; die kritische Ethik macht die Sittlichkeit zwar unabhängig von der Sinnlichkeit, setzt sie deshalb aber nicht in ihre Unterdrückung und Vernichtung. Man darf sich aber nicht verhehlen, daß Kant selbst zu dem rigoristischen Mißverständnis seiner Ethik sehr viel beigetragen hat; es gibt in jeder seiner drei ethischen Hauptschriften Stellen, in denen ausdrücklich die Sittlichkeit in den Kampf mit den Neigungen, in ihre Ausrottung, gesetzt wird. So sagt er z. B. in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", „daß es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiset, je weniger die subjektiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen sind;"[1]) und in der „Kritik der praktischen Vernunft" heißt es noch ausdrücklicher: „Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetz zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde."[2]) Hierher gehört auch die charakteristische Definition des Pflichtbegriffs in der „Metaphysik der Sitten"; hier wird die Pflicht definiert als „eine Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck."[3]) Es ist nicht einzusehen, warum der Zweck gerade „ungern" gesetzt werden muß! Gewiß gibt es genug Fälle der Kollision von Pflicht und Neigung; aber doch nicht jedes sittliche Handeln stellt einen solchen Fall dar. Der sittliche Wert eines Wollens ist ganz unabhängig davon, ob die Neigungen dafür oder dagegen sind; er liegt nicht etwa gerade darin, daß die Handlung gegen die natürlichen Neigungen stattfindet. Deshalb würde Kant die Pflicht richtiger definiert haben als eine Nötigung, die ohne Rücksicht darauf vorliegt, ob die Neigungen dafür oder dawider sind.

1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 61.
2) Kant, Kritik der praktischen Vernunft S. 88.
3) Kant, Metaphysik der Sitten S. 386.

So muß man auch in diesem Punkte die Kantische Ethik vor Kant selbst schützen; er hat seinerseits ganz gewiß dazu beigetragen, den der kritischen Ethik gegenüber an sich völlig unberechtigten Vorwurf des Rigorismus möglich zu machen. Der Vorwurf ist unberechtigt, weil diejenigen, die ihn erheben, nicht zwischen der kritischen Ethik als solcher und der historisch und psychologisch bedingten Form, in welcher sie in Kants ethischen Schriften niedergelegt ist, unterscheiden.

Kants Rigorismus ist zunächst historisch verständlich; denn er ist bedingt durch den Gegensatz zu der sentimentalen Popularphilosophie seiner Zeit, gegen deren Weichlichkeit er sich an verschiedenen Stellen seiner ethischen Schriften mit ganz besonderer Schärfe gewandt hat. So spricht er einmal von „Zeiten, wo man mit schmelzenden weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als stark machenden Anmaßungen über das Gemüt mehr auszurichten hofft, als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten angemessnere trockne und ernsthafte Vorstellung der Pflicht.“ [1]) Von hier aus begreifen wir den Rigorismus, mit dem Kant dieser gefühlsschwelgerischen Popularphilosophie gegenübertrat.

Dazu gesellen sich noch psychologische Gründe, aus denen wir Kants rigorose und vielleicht etwas philiströse persönliche moralische Anschauungen verstehen. Man muß daran denken, daß Kant einer kleinen Handwerkerfamilie entstammte, daß er auch als berühmter Professor niemals den engen Bezirk der heimatlichen Provinz verließ, und daß sich sein Leben stets in der gleichen Bahn ruhig dahinzog, ohne Wellenbewegung, ohne nennenswerte Schwankungen nach oben oder unten. So kommt es, daß seine moralischen Anschauungen zwar nicht, wie man gesagt hat, [2]) die Moral der kleinen Leute widerspiegeln, aber doch durch eine etwas pedantische und trockene Korrektheit charakterisiert sind; für alles Genialische und Künstlerisch-Wilde hatte er persönlich nicht allzuviel Sympathie. Aber das alles geht nur Kants Moral an, welche die psychologisch und historisch bedingte Form ist, in der seine Ethik in seinen ethischen Schriften erscheint, nicht aber seine Ethik und ihr Prinzip selbst. Gerade das ist der Vorzug des

---

1) Kant, Kritik der praktischen Vernunft S. 188.

2) Paulsen, Immanuel Kant (5. Aufl.) S. 323 u. 357. Vgl. dagegen Paul Menzer, Kants Persönlichkeit, Sonntagsbeilage Nr. 6 zur Vossischen Zeitung 1904.

rein formalen Prinzips der kritischen Ethik, daß es alle Inhalte in sich aufnehmen kann. Gewiß gibt es für den Philister mit seinem eng begrenzten Horizont eine andere Moral als für den genialen Künstler; aber das Gesetz, die Form ihres Handelns, sofern es sittlich ist, ist beidemal vollkommen gleich. Das ethische Prinzip gibt ja nicht an, was sie tun sollen, sondern nur wie sie handeln sollen; für beide besteht die Sittlichkeit in der Zusammenstimmung der Willensmaximen, in der Autonomie des Willens und der Einheit ihrer sittlichen Persönlichkeit.

3. Theologie und Metaphysik in Kants Ethik. — Anhang: Exkurs über Vaihingers und Riehls Interpretation des Kantischen Freiheitsbegriffs.

Wie wir die rigorose und etwas pedantische Moral Kants zum großen Teil aus psychologischen Gründen verstehen, so müssen wir ganz ebenso die Moraltheologie, wie sie in den Postulaten der praktischen Vernunft zum Ausdruck kommt, psychologisch, also aus persönlichen Gründen Kants, begreifen.

Schopenhauer hat freilich behauptet, daß Kant seinem Ausgangspunkt und der Methode seines Vorgehens zufolge schließlich notwendiger Weise bei der Theologie habe ankommen, daß die zur Vordertür hinausgeworfene Glückseligkeit sich natürlich zur Hintertür wieder habe einschleichen müssen. Den Grund sieht er darin, daß die imperativische Form der Ethik Kants im letzten Grunde der Theologie entnommen und somit ihr Prinzip insgeheim ein theologisches sei. „Denn da brauchte er nur die Begriffe, welche implicite durch das Soll gesetzt, seiner Moral versteckt zum Grunde lagen, ausdrücklich hervorzuholen und jetzt sie explicite als Postulate der praktischen Vernunft aufzustellen. So erschien denn, zur grossen Erbauung der Welt, eine Theologie, die bloß auf Moral gestützt, ja, aus dieser hervorgegangen war. Das kam aber daher, daß diese Moral selbst auf versteckten theologischen Voraussetzungen beruht.“ [1]) Diese theologische Interpretation der kritischen Ethik durch Schopenhauer zeigt ihre Nachwirkungen bis in unsere Zeit hinein. So erklärt Paulsen, die Kantische Ethik sei

---

1) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik Bd. III S. 505 der Reclamschen Ausgabe.

nichts anderes als die Umsetzung des Christentums „aus der religiösen Sprache in die Sprache des Gedankens: statt Gott reine Vernunft, statt der zehn Gebote das Sittengesetz, statt des Himmels die intelligibele Welt;“[1]) Auch Wundt[2]) hat sich einer solchen theologischen Auslegung der Kantischen Ethik angeschlossen. Daß Kant selbst durch seine Postulate zu dieser Auffassung beigetragen hat, ist sicher; ebenso gewiß ist es aber auch, daß seine Moraltheologie keinesfalls die notwendige Folge der kritischen Methode ist, welche er der Ethik gegeben hat. Daß die kritische Ethik von jeglicher Theologie unabhängig und ihr normativer Charakter nicht theologisch begründet ist, sondern im Begriff der Ethik selbst liegt und mit dem der Sittlichkeit gegeben ist, dürfte aus unseren früheren Betrachtungen klar geworden sein; mithin ist Schopenhauers Behauptung durchaus unrichtig, daß Kant in seiner Moraltheologie das explicite hervorgeholt habe, was er in sein ethisches Prinzip vorher implicite hineingelegt hatte. Die Schwierigkeit in der „Kritik der praktischen Vernunft“ liegt doch gerade darin, daß Kant in der zweiten Hälfte zu Folgerungen gelangt ist, die in den Prämissen der ersten eben nicht enthalten sind; also kann man doch nicht behaupten, daß seine ganze Ethik verkappte Theologie sei!

Die religiösen Postulate von Gott und der Unsterblichkeit sind überhaupt kein Produkt der kritischen Ethik; ich habe bereits in einer früheren Schrift[3]) gezeigt, daß sie sich vielmehr durch die ganze Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens hindurch verfolgen lassen. Schon in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755) wird gesagt, daß es um die Sittlichkeit des Menschen schlimm bestellt sein würde, „wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhübe, und den in ihm verschlossenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswickelung bevorstände“.[4]) Also schon hier tritt die Unsterblichkeit als Postulat der praktischen Vernunft auf; wenn von einer „völligen Auswickelung“ der sittlichen Kräfte des Menschen nach dem Tode die Rede ist, so bedeutet das nichts anderes als jenen

---

1) Paulsen, Immanuel Kant (5. Aufl.) S. 360.

2) W. Wundt, Ethik Bd. I (3. Aufl.) S. 438/441.

3) Sternberg, Versuch einer Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens bis zur Grundlegung des Kritizismus (Berlin 1909).

4) Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels S. 356.

„unendlichen Progressus“, der später in der „Kritik der praktischen Vernunft“ eine gewisse Rolle spielt. Und in den „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ (1766) wird gesagt, es habe „wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu sein: die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen“.[1]) Dieser letzte Satz der zitierten Stelle könnte ebensogut in der „Kritik der praktischen Vernunft“ stehen! An einer anderen Stelle derselben Schrift heißt es: „Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andre Welt gibt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren?“[2]) Also bereits hier wird von der Ethik aus das Dasein Gottes postuliert, weil es ein unerträglicher Gedanke sein würde, daß das Gute nicht belohnt und das Böse nicht bestraft werden würde.

So lassen sich die ethischen Postulate durch die ganze Entwicklung Kants hindurch verfolgen; sie sind somit ganz unabhängig von den Wandlungen, die seine Philosophie durchmachte. Die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ gehört der dogmatisch-rationalistischen, die Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ der mehr empiristischen und die „Kritik der praktischen Vernunft“ der kritischen Periode des Kantischen Denkens an; die Tatsache, daß die Ideen von Gott und der Unsterblichkeit und zwar gerade als ethische Postulate sich durch alle diese Epochen verfolgen lassen, ist der beste Beweis dafür, daß sie nicht erst ein Produkt der kritischen Ethik und in ihr begründet sind, sondern sich einzig psychologisch, also aus persönlichen Gründen Kants, verstehen lassen, dessen Gemüt sein ganzes Leben hindurch in gewissem Sinne religiös gestimmt war.

Somit kann von einer theologischen Begründung der kritischen Ethik gar keine Rede sein. Eine solche lag ja auch gar nicht im Sinne Kants, der vielmehr umgekehrt die religiösen Postulate aus

---

1) Kant, Träume eines Geistersehers usw. S. 373.

2) Am gleichen Ort S. 372.

seiner Ethik ableiten wollte. Leider aber hat Kant in anderem Sinne doch wieder den Versuch einer metaphysischen Begründung seiner Ethik gemacht, wovon nunmehr zum Abschluß unserer Betrachtungen noch die Rede sein soll.

Wir haben früher gesehen, daß die objektive Gültigkeit der Sittengesetze das Problem der kritischen Ethik war; diese sollte aufgezeigt werden, was nur durch eine Analyse des populären Sittlichkeitsbegriffs geschehen konnte, die uns den kategorischen Imperativ als Formel für das Sittlichkeitsprinzip an die Hand gab. In diesem Sinne verfährt Kant denn auch in den beiden ersten Abschnitten der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"; im dritten fängt er aber plötzlich an, die Realität des ethischen Prinzips und aller Sittlichkeit überhaupt nachweisen zu wollen. Man sieht die hier eingetretene Verschiebung des ganzen Problems: zuerst fragt er ganz richtig, wie Sittlichkeit möglich ist, worauf die objektive Gültigkeit der sittlichen Gebote beruht; jetzt fragt er plötzlich, ob sie überhaupt und wo sie möglich ist, wie man ihre Realität nachweisen könne.

Schon vorher hatte er bei seiner Untersuchung erklärt, daß der durch die Analyse aufgefundene kategorische Imperativ zwar sicherlich die Formel für das Prinzip des Sittlichen sei, daß aber damit in keiner Weise gegeben, sondern erst noch auszumachen sei, „ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei".[1] Am Schluß des zweiten Abschnitts spricht er sich dann hierüber eingehend aus und erklärt sich ganz unzweideutig über seine Absichten im letzten Abschnitt: „Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicherweise anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für etwas und nicht für eine schimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also ebenso, wie der erste bloß analytisch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinst sei, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Prinzip a priori schlechterdings notwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Kritik dieses Vernunftvermögens selbst voran-

1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 55.

zuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen Hauptzüge darzustellen haben".[1]) Kant will also im dritten Abschnitte zeigen, daß Sittlichkeit keine bloß „schimärische Idee", „kein Hirngespinst" sei; kurzum: er will also ihre Realität nachweisen.

Die Realität der Sittlichkeit ist aber gar nicht das Problem, von dem Kant bei seiner Untersuchung ausging; dies war vielmehr die Gesetzlichkeit des Sittlichkeitsbegriffs, welche durch seine Analyse aufzufinden war. Damit, daß der Begriff der Sittlichkeit — um mit Kant zu reden — einmal allgemein im Schwange geht, ist seine Wirklichkeit gegeben; natürlich gibt es wirkliche Sittlichkeit, weil es Menschen gibt, denen wir sittliche Würde zuschreiben. Es ist mithin nicht die Frage, ob es überhaupt Sittlichkeit gibt, sondern einzig, worin die Sittlichkeit besteht. Es verhält sich hiermit in der praktischen Philosophie genau so wie in der theoretischen. Der letzteren kommt es nicht darauf an, die Realität der Erfahrung nachzuweisen; an ihr kann gar kein Zweifel sein, da jedermann andauernd Erfahrungen macht. Also nicht die Realität, sondern das Gesetz der Erfahrung sucht die Erkenntnistheorie; und dieses findet sie durch eine Analyse des Begriffs der Erfahrung. Ganz ebenso hat die Ethik das Gesetz des Sittlichen aufzuzeigen, was durch eine Analyse des Sittlichkeitsbegriffs geschieht, nicht aber die Realität des Sittlichen nachzuweisen. Es ist zu beklagen, daß Kant, nachdem er anfangs im völligen Bewußtsein seiner Methode durch eine Analyse des „einmal allgemein im Schwange gehenden" Sittlichkeitsbegriffs das Gesetz des Sittlichen aufgesucht und auch gefunden hat, plötzlich die Realität dieses Gesetzes nachzuweisen sucht, im Zweifel darüber, ob es überhaupt Sittlichkeit gibt. Diese Frage nach der Realität der Sittlichkeit ist durchaus unkritisch; kritisch ist einzig die nach dem Gesetz des Sittlichen.

Die unkritische Frage nach der Realität des Sittlichen mußte Kant natürlich zu einer metaphysischen Beantwortung führen. Ausgehend davon, daß man in der Sinnenwelt keine sittliche Freiheit annehmen kann, ohne die Einheit der Erfahrung aufzuheben und dem Ergebnis der Kritik der theoretischen Vernunft zu widersprechen, verlegt er sie ins Reich der „Dinge an sich", um ihr so eine reale Bedeutung (freilich nur in praktischer Hinsicht) zu geben. So wird ihm die sittliche Natur zu einem transzendenten Reich

---

1) Am gleichen Ort S. 84.

der „Dinge an sich", und die Sittengesetze werden ihm zu Gesetzen dieser metaphysischen Welt.

Daß Kant hier einen Irrweg beschritten hat, auf den ihn die konsequente Durchführung seiner kritischen Methode niemals hätte führen können, kann keinem Zweifel unterliegen. Gewiß ist die sittliche Natur etwas ganz anderes als die sinnliche; aber deshalb hat sie keine transzendente Bedeutung als ein Reich von „Dingen an sich". Es handelt sich doch beidemal um die eine einheitliche Welt, die wir unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten betrachten; der Unterschied der beiden Naturen ist mithin kein metaphysischer, sondern ein bloß methodischer. Es ist dasselbe Wollen, das zur sinnlichen Natur gehört und sinnlich-notwendig ist, sofern man es in seinem gesetzlichen Zusammenhang mit anderen sinnlichen Phänomenen betrachtet, und das zur sittlichen Natur gehört und sittlich-notwendig — d. h. der Sinnenwelt gegenüber frei — ist, sofern man es in ethischer Hinsicht betrachtet; nicht aber ist das Wollen einmal Erscheinung, das andere Mal „Ding an sich". —

Übrigens hat Kant nicht nur der metaphysischen Interpretation seiner Ethik Vorschub geleistet; vielmehr finden sich in seinen Schriften auch zahlreiche Stellen, denen zufolge die Freiheit und die sittliche Natur nur eine rein fiktive Bedeutung besitzen. Es würde sich danach um bloße Fiktionen handeln, die doch für das sittliche Handeln, ja für das menschliche Leben überhaupt, unentbehrlich sind. Mithin würde der Kategorie der Freiheit gar nicht eine konstitutive, sondern nur eine regulative Bedeutung zukommen; sie würde eine bloße Idee sein, deren Zweck die Regelung des menschlichen Handelns ist. Vaihinger hat in seinem jüngst erschienenen großen Werke[1]) eine große Anzahl von Stellen gesammelt, die den Beweis dafür liefern, daß Kant in der Tat auch einer solchen Auffassung der Freiheit nicht völlig ferngestanden hat. Dennoch entspricht eine solche Interpretation sachlich keinesfalls dem Sinne der kritischen Ethik! Gewiß kommt der Freiheit insofern auch eine regulative Bedeutung zu, als sie das menschliche Handeln regelt und auf einer höheren Stufe geistig-sittlichen Lebens biologisch eine bedeutsame Rolle spielt; nichtsdestoweniger kommt ihr aber auch eine konstitutive Bedeutung zu, insofern sie ein (natürlich nicht metaphysich, sondern ausschließlich methodisch

1) Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, 1911, S. 647 ff.

zu verstehendes) praktisches Reich der sittlichen Zwecke und Werte konstituiert. Wie die Kausalität durch Notwendigkeit für das Reich der sinnlichen, so hat die Kausalität durch Freiheit für das Reich der sittlichen Natur konstitutive Bedeutung; und so gewiß man die Freiheit unter psychologischen und biologischen Gesichtspunkten betrachten und von ihr zeigen kann, in welcher Weise sie als Idee das menschliche Handeln regelt und eine höhere geistig-sittliche Kultur charakterisiert, ganz so gewiß ergibt die philosophische Betrachtung, d. h. die Analyse des Sittlichkeitsbegriffs, die konstitutive Bedeutung der Freiheit als der Kategorie der sittlichen Natur, eines Reichs der sittlichen Zwecke und Werte.

Von hier aus ergibt sich nun auch der Standpunkt, den man meines Erachtens gegenüber dem geistvollen Interpretationsversuch einnehmen muß, welcher dem Freiheitsbegriff durch Riehl zuteil geworden ist. Es heißt bei Riehl: „Ideen sind niemals Realitäten, wie Plato glaubte, noch können durch sie Realitäten begründet werden, wie Kant meinte. Ihre Bestimmung ist das Schaffen von Realitäten, die noch nicht sind. Auch die Freiheit, die Grundlage der Ethik Kants, ist in diesem Sinne eine Idee; und statt mit Kant zu sagen: ein Wesen, das unter der Idee der Freiheit handelt, ist frei, müssen wir vielmehr sagen: es wird frei, es macht sich frei, und zwar genau so weit, als es wirklich nach der Idee handelt. Der Wille geht nicht von der Freiheit, als einem ursprünglichen Besitze, aus, er führt zur Freiheit hin, er befindet sich zu ihr, mathematisch geredet, in asymptotischer Annäherung. Ideen sind Aufgaben, die ins Unendliche weisen, und eben dadurch machen sie das Leben des Geistes aus.“ [1]) Auch hiernach würde die Freiheit keine konstitutive Kategorie, sondern nur eine regulative Idee sein; sie würde das menschliche Handeln in der Weise regeln, daß sie die — eben ins Unendliche weisende — Aufgabe für den Menschen bedeutet, laut welcher er sich sukzessive mehr und mehr zur sittlichen Freiheit durchringen soll. Das ist unzweifelhaft vollkommen richtig und liegt auch ganz im Sinne jenes schon einmal erwähnten[2]) „unendlichen Progressus“, der im Keime bereits in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ angelegt ist und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ eine größere

---

1) Riehl, Philosophie der Gegenwart (3. Aufl.) S. 206/7.

2) Vgl. S. 47 f.

Rolle spielt; jedoch schließt das in keiner Weise aus, daß dem Freiheitsbegriff in der kritischen Ethik methodisch noch eine ganz andere Bedeutung zukommt, nämlich nicht die einer (regulativen) Idee, sondern die einer (konstitutiven) Kategorie. Für den Psychologen ist es gewiß richtig, daß der Wille nicht von der Freiheit als einem ursprünglichen Besitze ausgeht; in diesem Sinne kann es sich freilich nur um eine Realität handeln, die noch nicht ist, sondern allererst geschaffen werden soll. Für den (kritischen) Philosophen aber ist die Freiheit eine zwar nicht in der sinnlichen, wohl aber in der sittlichen Natur gegebene Realität. Der Kausalität durch Freiheit kommt — natürlich nicht in metaphysischem, sondern in rein methodischem Sinne — ganz dieselbe Realität zu wie der Kausalität durch Notwendigkeit; und diese Realität liegt in der Bedeutung der Freiheit als einer Kategorie der sittlichen Natur.

Wie man sieht, stimmen Vaihinger und Riehl darin überein, daß sie die Hoffnung aufgeben, den konstitutiven Charakter des Freiheitsbegriffs irgendwie begründen zu können; sie machen daher beide die Freiheit zu einer bloßen Idee mit ausschließlich regulativer Bedeutung. Das sie hierbei leitende Motiv ist offenbar die Meinung, daß man die Freiheit nicht zur konstitutiven Kategorie machen könne, ohne in die Metaphysik zu geraten. Dem ist aber nicht so; denn wenn wir die Freiheit als Kategorie der sitttlichen Natur ansehen, so verstehen wir deshalb unter der sittlichen Natur keinen mundus intelligibilis, kein Reich von Dingen an sich. Natur ist das Dasein der Dinge nach allgemeinen Gesetzen! Betrachten wir das Wollen nach sinnlichen Gesetzen, so gehört es zur sinnlichen Natur; betrachten wir es nach sittlichen Gesetzen, so gehört es zur sittlichen Natur. Es handelt sich beidemal um ganz dasselbe Wollen; und der Unterschied zwischen den beiden Naturen ist mithin kein metaphysischer, sondern ein rein methodischer! —

Wir haben im vorigen gesehen, daß der Schöpfer der kritischen Ethik selbst zu den wesentlichsten Mißverständnissen Anlaß gegeben hat, denen diese im Verlaufe der philosophiegeschichtlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts ausgesetzt war und nicht minder auch noch heute ist. Dadurch daß man dies offen zugibt, schmälert man Kants unsterbliches Verdienst in keiner Weise; er ist der

Begründer der kritischen Philosophie überhaupt, wodurch er die Philosophie allererst zur Wissenschaft erhoben hat, und somit auch der Schöpfer der kritischen — d. h. wissenschaftlichen — Ethik. Da er nur wenig — speziell auf ethischem Gebiete eigentlich überhaupt keine — Vorarbeiten fand, so war die Begründung des Kritizismus naturgemäß für ihn mit ganz außergewöhnlichen Schwierigkeiten verknüpft, was er auch verschiedentlich selbst ausdrücklich hervorgehoben hat; wir verstehen mithin zufolge der Neuheit und Eigenartigkeit der Aufgabe sehr wohl, daß sich bei einer ersten Durchführung der kritischen Gedanken im einzelnen Unklarheiten und Inkonsequenzen zeigen konnten.

Mithin ergibt sich die Notwendigkeit, daß man sich nicht so übermäßig ängstlich an jede einzelne Ausführung Kants klammern darf, sondern daß man den Kritizismus, den er geschaffen hat, in freierem Sinne weiter ausbauen und von allen Mängeln und Inkonsequenzen seiner speziellen Durchführung in den Kantischen Schriften befreien muß. Kant selbst ist mehr als ein Jahrhundert tot, und vieles in seinen Schriften hat heute für uns nur noch historisches Interesse; aber sein Geist, der mit der kritischen Philosophie untrennbar verknüpft ist, wird leben, solange es eine Philosophie geben wird, die den Anspruch machen darf, als Wissenschaft aufzutreten.

Namen-Register.

56

„Kantstudien“.

Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft

herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert. No. 26.

Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik.

τὸ γάρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.
Parmenides.

Von

Heinrich Lanz

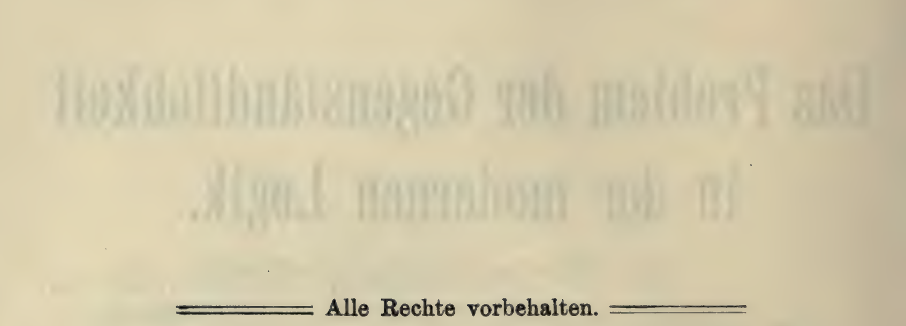
Dr. phil.



Berlin,

Verlag von Reuther & Reichard

1912.



Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
(Geschäftsführer: Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S.)
durch den stellv. Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48,
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Vorbemerkung.

Ich bitte die Leser dieser Abhandlung um Nachsicht wegen der sprachlichen Fehler in dem ersten Kapitel, welches ich ohne Hülfe eines deutschen Fachmanns verfassen und drucken lassen mußte. Bei der Drucklegung der übrigen Teile hat Herr Dr. Arthur Liebert die sprachliche und stilistische Revision und Korrektur persönlich vorgenommen. Ich möchte ihm auch an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank dafür aussprechen.

Dr. Heinrich Lanz.

Inhaltsverzeichnis.

I. Kapitel.

Kants Lehre von der Objektivität.

Die Theorie des Gegenstandes in ihrer transzendentalen Beleuchtung erscheint seit Kant als Zentralpunkt der philosophischen Untersuchungen. Was ist die Natur und das Wesen des Gegenstandes, wo liegt der Grund seiner Objektivität, was ist diese Objektivität selbst, in welchem Verhältnisse zum Subjekt steht sie, und endlich, was ist das, was wir Subjekt nennen? — Das sind die Grundfragen der transzendentalen Gegenstandstheorie. Mit einem Worte, das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt ist das Grundproblem des Kritizismus. Welcher Natur soll die Objektivität sein, damit ihre Erkenntnis möglich und begreiflich ist? — Solche Form hat diese Fragestellung bei Kant.

Die vorkantische Philosophie antwortete auf diese Frage (wenn sie überhaupt mehr oder weniger tief sie zu berühren versuchte) entweder im Geiste der Intentionaltheorie, indem sie das Subjekt und Objekt als zwei selbständige kosmische Potenzen, welche durch das Gesetz des Parallelismus oder der prästabilierten Harmonie miteinander verbunden und coordiniert seien, betrachtete; oder sie identifizierte im Geiste des alt-deutschen Mystizismus die Dinge mit dem Subjekt und das Subjekt mit dem Geiste; löste dadurch die ganze Objektivität auf und vernichtete sie in einem Akte der mystischen Anschauung. Das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt war immer als ein Verhältnis zwischen dem Geiste und den Dingen, zwischen einer denkenden und einer ausgedehnten Substanz (res extensa et res cogitans) gedacht. In dieser dualistischen Konzeption beider Begriffe liegt der Grundfehler der vorkantischen Philosophie. Das Bewußtsein, von der objektiven Welt getrennt, wurde selbst objektiviert und als objektiviertes verwandelte es sich in eine unräumliche Substanz oder Geist. Wo die Objektivität erhalten wurde, da erhielt sich auch der prinzipielle Dualismus, wo dagegen dieser Dualismus, wie bei den

deutschen Mystikern, und späteren englischen Idealisten, überwunden wurde, da verschwand auch die Objektivität, die Erkenntnis verlor jeden Boden und führte die Philosophie zum Skeptizismus. Diese zwei Grundfehler wiederholten sich in jedem philosophischen System, welches auch nur in einer sehr entfernten Beziehung zu den transzendentalen Tendenzen der Philosophie sich befand. Diejenigen Systeme aber, welche wir als Ursprung des transzendentalen Idealismus betrachten dürfen, — nämlich der neuplatonische Mystizismus und der englische Idealismus des 17. und 18. Jahrhunderts, — alle diese Systeme erheben diesen Fehler zu dem Grundprinzip ihres Philosophierens.

Der Stammvater der deutschen Mystik z. B., Meister Eckart, kommt mit seinem Prinzip der Wesensgleichheit zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten zur Idee der Transzendental-Philosophie sehr nahe, obgleich nur in ihrer allgemeinsten und zerflossensten Form.[1]) „Denn Wesen wird nur mit dem erfaßt, was es selbst ist.“ [2]) Das Wesen von allem bildet aber die Gottheit; folglich erscheint als das einzige wahre Objekt für das einzig wahre Subjekt — Gott — er selbst in verschiedenen Äußerungen seines Wesens. Die Seele des Menschen besitzt die wahre Erkenntnis nur im Akte der mystischen Offenbarung, folglich nur insofern sie die Funken des göttlichen Lichtes in sich trägt und mit seinem Wesen zusammenfällt. — „Mit dem Lichte der göttlichen Wesenheit sollen wir das göttliche Wesen erschauen.“ [3]) „Sieht die Seele sich selbst an, so sieht sie Gott.“ Indem wir Gott erkennen, oder besser schauen, versinken wir in seinem Wesen, verlieren jede individuelle gegenständliche Bestimmtheit, verwandeln uns in das absolute Nichts der göttlichen Substanz, welche (als höchster Begriff des Seins) jeder Bestimmtheit und jeder Verschiedenheit beraubt ist und als absolute Leerheit des reinen Bewußtseins, als der „unerschaffene Glanz der göttlichen Wesenheit,“ zugleich Alles und Nichts ist,[4]) — das ewige „Schweigen“ und

1) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie.

2) Meister Eckhart's Schriften und Predigten. Übers. von Büttner. Bd. I S. 85.

3) Ib. S. 200.

4) Ib. S. 202. Vgl. auch N. Cusanus. De docta ignorantia. Übers. von Schorpff. S. 18. „Denn Gott, das absolut Größte, ist nicht Dieses und ein Anderes nicht, er ist nicht da und dort nicht, sondern gleichwie Alles, so auch nichts von Allem.“ Vgl. auch Hegel: (Identität von Sein und Nichts.) Log. 77—108.

vollständige „Ruhe" des abstraktesten aller Begriffe. „Im Erleben der Seligkeit wird der Mensch zu einem Nichts, und alles Erschaffene wird ihm zu nichts."[1]) — In diesem Akte der mystischen Anschauung, im Erlebnis der höchsten Glückseligkeit, welcher ein Mensch nur fähig sei, verschwindet jede Gegenständlichkeit, jede Intention auf ein Objekt, verschwindet auch die Erkenntnis als Abbildung der einzelnen Dinge und bleibt nur die absolute Identität[2]) des erkennenden Subjekts mit sich selbst.

Auf diese Weise vermittelst der göttlichen Wesenheit vernichtet die Mystik den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt. Alles ist eines und dasselbe, alles ist Gottheit, d. h. absolutes Bewußtstein, „der unerschaffene Glanz des göttlichen Wesens." Das Wesen der Welt erschöpft sich in einem ewigen zeitlosen Akt der Selbstanschauung Gottes.

Diese kurze Darstellung der Philosophie von Meister Eckhart genügt schon, um zu sehen, wie nahe er, wenn nicht zu Kant selbst, so doch zu dem späteren Kantianismus eines Fichte oder Schelling kommt; es ist die ursprüngliche Quelle der deutschen Spekulation, wenn wir von ihrer Verbindung mit dem Neuplatonismus abstrahieren. Aber unangesehen ihrer tiefen Verwandtschaft unterscheidet sie sich von der kantischen und nachkantischen Philosophie radikaler Weise in dem oben angeführten Punkte. Sie begründet nicht, sondern sie zerstört jede Objektivität; sie verwandelt sie in einen Geist und indem sie diesen Geist in eine göttliche Substanz objektiviert, gießt sie den ganzen Inhalt der Welt des Seins in die absolute Leerheit des göttlichen Nichts über. Die Einheit des Erkennenden und des Erkannten, welche sich nach Eckhart in der Selbstanschauung und Selbstoffenbarung Gottes vollzieht, ist schon keine Einheit der Erkenntnis mehr, da sie sich in „ein unbestimmtes," „übersinnliches" Sehen verwandelt, in welchem jede „Tätigkeit," jede Bestimmtheit und Getrenntheit des Seins, und im Zusammenhange damit auch die ganze Gegenständlichkeit vernichtet wird. Die höchste Erkenntnis, sagt Eckhart, ist ein absolutes Schweigen; „nicht kommt der Seele da ein Wirken oder ein Erkennen zu, nicht mehr weiß sie da von irgend welchem Bilde, weder von sich selbst noch von irgend einer Kreatur."[3])

1) Meister Eckhart: S. 202. Vgl. 199.
2) Ib. „Einheit" S. 199—200.
3) Ib. S. 34.

Mit noch vielleicht größerer Klarheit tritt wie diese Verwandtschaft, so auch der Unterschied von der kritischen Philosophie in demjenigen System zum Vorschein, aus welchem die deutsche Mystik selbst ihre Überzeugungen schöpft und welches den Übergang von der alten zur neueren Periode der Philosophie bildet. Es ist das System des Neuplatonismus. Zwei Grundbegriffe des Neuplatonismus *ἕν* und *νοῦς* stellen ihn in die unmittelbare Verbindung mit der neueren Philosophie. Wenn der Begriff des Einen als eine Vorwegnahme der Idee der qualitätslosen und unendlichen Substanz erscheint, welche durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurchgehend, sogar in dem Fichte'schen und Schelling'schen Begriffe des Absoluten[1]) sich wiederspiegelt, so bildet der Begriff des Intellekts, als der Identität zwischen Denken und Sein, denjenigen Keim, aus welchem durch die Vermittlung der spekulativen Philosophie alle monistischen Tendenzen der modernen Logik sich entwickelten.

Das Sein ist nur als Sein des Gedankens möglich. Wenigstens in der Sphäre der intelligiblen Ideenwelt erscheint dieser Satz für Plotin als eine Grundwahrheit. „Nicht verschieden vom Intellekt ist jede Idee, sondern eine jede ist Intellekt. Und der Intellekt in seiner Gesamtheit ist die Gesamtheit der Ideen.“[2]) Das Sein der intelligiblen Welt ist ein Produkt der intellektuellen Tätigkeit, der Energie des Denkens. „Der Intellekt vollende und zeuge das Seiende durch sein Wirken und Denken.“[3]) Wie bei Fichte so erschöpft sich auch bei Plotin das Sein des Denkens in seiner Tätigkeit. Das Produkt des Denkens ist seinem Wesen nach nichts anderes als die Tätigkeit selbst, oder „Hypostase“ ist im Grunde genommen mit der „Energie“ des Denkens völlig identisch, d. h. sie sind nur zwei Momente eines und desselben Denkens und nur in der Reflexion verschieden. Die Gegenstände des Denkens liegen nicht außerhalb des Denkens selbst, sondern sind innerhalb des Denkens enthalten. Der Intellekt steht nicht der intelligiblen

1) Fichte z. B. definiert den Begriff des Absoluten in der dritten Wissenschaftslehre vom Jahre 1801 vollständig im Sinne Plotins, als ein über dem Denken und Sein stehendes Etwas. „Das Absolute ist weder Wissen, noch ist es Sein, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist bloß und lediglich das Absolute“ und die Argumentation bleibt dieselbe wie bei Plotin: weder Wissen noch Sein dürfen streng absolut genannt werden, da sie einander voraussetzen und also eine innere Spaltung in sich enthalten.

2) Plotins Enneades. Enn. V. 9, 8.

3) Ib.

Welt als ein von ihr unabhängiges Wesen gegenüber, welches die von ihm getrennte Wirklichkeit abbildet und wiederspiegelt, sondern diese intelligible Welt ist der Intellekt selbst, fällt mit ihm völlig zusammen." Demnach darf man das Intelligible nicht außerhalb des Intellekts suchen und annehmen, daß es im Intellekt Abdrücke des Seienden gebe."[1]) Das Sein ist nur in und durch die Wahrheit möglich und ist nichts anderes als die Wahrheit selbst." „Die absolute Wahrheit stimmt nicht mit einem anderen, sondern mit sich selbst überein, und sie sagt nichts anderes außer sich selbst aus; sie ist; und was sie ist, das sagt sie auch."[2]) Ihr Sinn fällt völlig mit ihrem Objekte zusammen.

Dieses „ὅ ἔστι τοῦτο καὶ λέγει" könnte man als Schlagwort des modernen, erkenntnistheoretischen Monismus betrachten, wenn in ihm nicht dasjenige Element der mystischen Metaphysik versteckter Weise enthalten wäre, welches trotz völliger Identität der Ausdrücke durch eine tiefe Kluft die plotinische Lehre von der modernen Erkenntnistheorie trennt. Nur die neuere Zeit durch die Kantische Philosophie verstand diese Metaphysik zu überwinden und sich zum Begriffe des erkenntnistheoretischen Subjekts, als einer ideellen Einheit, reiner Form der Ichheit, welche, selbst unwirklich, alles wirklich macht, zu erheben. Für Plotin aber (wie für die ganze vorkantische Philosophie) erscheint der Intellekt nicht nur als reine Form des Bewußtseins, sondern zugleich auch als die höchste Stufe der Wirklichkeit. Die Identität des Denkens und Seins ist bei ihm gleichbedeutend mit der Identität des Seins und Denkens. Denken des Seins fällt in seiner Philosophie mit dem Sein des Denkens zusammen. Man soll nicht vergessen, daß das Denken für Plotin nicht als ein absolut letztes, erkenntnistheoretisches Prius erscheint, sondern aus einem absoluten, allen Gegensätzen entrückten metaphysischen Prius — ἕν — abgeleitet wird; dadurch versinkt der Intellekt aus dem klaren Gebiete des Bewußtseins in das dunkle Reich der metaphysischen Wesenheiten. Das Bewußtsein wird wiederum objektiviert und für eine Äußerung der objektiven Substanz angenommen; darin liegt der Grundfehler der vorkantischen Philosophie; sie ist transzendent und illusionistisch. Transzendent ist sie darum, weil sie im Bewußtsein eine geistige Substanz der objektiven Welt sucht; illu-

1) Enn. V, 5, 2.
2) Enn. V, 5, 2.

sorisch, — weil sie die objektive Welt der Dinge in eine Welt des Geistes (oder noch mehr, eines Etwas, das dem Geiste übergeordnet ist) verwandelt. Der Gedanke, welcher die Grundwahrheit und Grundvoraussetzung der ganzen vorkritischen Philosophie bildet, ist der, daß das Bewußtsein eine geistige Substanz sei, — unräumlich, unkörperlich und immateriell.

Wir haben von den mystischen und idealistischen Systemen gesagt, daß sie die Objektivität der Welt durch eine Vergeistigung des Bewußtseins zerstören. Alle realistischen Systeme dagegen bleiben, was noch schlimmer ist, auf dem prinzipiell dualistischen Standpunkte stehen. Sie verweilen im Gebiete der intentionalen Vorurteile. Obgleich Descartes z. B. zuweilen auch sehr nahe zu Kant kommt,[1]) besteht doch die Grundtendenz seiner Metaphysik darin durch den Gottesbegriff die Objektivität und transzendente Gültigkeit der Erkenntnis zu begründen: Gott ist vollkommen; darum steht der Betrug im Widerspruche mit seinem Begriff; folglich sollen den Zuständen der denkenden Substanz die absolut objektiven Zustände der körperlichen entsprechen und korrespondieren. Der Dualismus bei Spinoza ist ebenso unzweifelhaft.

Aus diesen historischen Beispielen sehen wir klar, daß, wie nahe die vorkantischen Systeme den Ideen der transzendentalen Philosophie auch kommen mögen, sie in einem Punkte prinzipiell von ihr verschieden sind: sie verwechseln alle den Begriff des Bewußtseins mit dem der geistigen Substanz, oder psychischen Zustände; daher stammt ihr Illusionismus, daher auch ihre Transzendenz. Erst Kant hat zu zeigen verstanden, daß die geistige Substanz und das Bewußtsein zwei ganz vershiedene Dinge sind. Durch das Faktum unseres Denkens ist noch gar nicht sein Sein als eines Geistes bewiesen; cogito, ergo sum ist eine unrichtige Schlußfolgerung, welche sich auf einer ungerechtfertigten Objektivation des Denkens gründet. Denken ist Bewnßtsein der reinen Gültigkeit eines Begriffs; wenn ich das Sein denke, so folgt daraus noch nicht, daß das Denken ein Sein ist; vielmehr umgekehrt; man darf daraus nur schließen, daß das Sein nichts anderes ist, als eine Art des Denkens oder der Geltung; es gibt auch die Gültigkeiten vom Physischen; — man darf aber nicht daraus den Schluß ziehen, daß die Gültigkeit etwas Physisches sei, sondern nur, daß Physisches als solches, eine Art des gültigen

1) E. Cassirer; Erkenntnisproblem, I, S. 375—433.

Urteils sei; mit einem Worte: von dem Objekte ausgehend, können wir keine Folgerung für das Wesen und die Beschaffenheit des Subjekts machen. Es folgt also daraus, daß Objekte existieren und das Ich ihrer bewußt ist, noch nicht, daß dieses Ich selbst real existiere. Es ist doch in diesen Objekten nicht als ihr Bestandteil, sondern als ihre logische Bedingung, als allgemeine Form ihres Seins, enthalten. Als reine Form jedes objektiven Daseins, als abstrakte Seinsart eines jeden Objekts ist dieses Ich gar nicht von seinem Objekte abtrennbar und nicht seinerseits als ein selbstständiges Objekt vorstellbar. Es existiert und wird erkannt nur in seinen Objekten, in seinen Äußerungen, in seinen Gedanken „und abgesondert können wir von ihm niemals den mindesten Begriff haben,“ „weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll.“[1]) Ein solches Bewußtsein mit allen seinen Formen oder Kategorien ist eine Abstraktion, eine logische Voraussetzung der Möglichkeit der Erkenntnis und ihrer Objekte, eine „logische Funktion,“ keineswegs aber eine metaphysische Realität. „Alle Modi des Selbstbewußtseins im Denken an sich sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objekten (Kategorien), sondern blos logische Funktionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin sich selbst auch nicht als Gegenstand zu erkennen geben.“[2]) Logische Erörterung des Begriffs des Denkens soll nicht für eine metaphysische Bestimmung des Objekts genommen werden. Man kann nicht dasjenige objektivieren, was die logische Bedingung jeder Objektivation darstellt. Das Bewußtsein ist eine solche Bedingung; folglich in seiner logischen Funktion, d. h. als bestimmendes (nicht als bestimmtes) darf es nicht objektiviert werden. „Nicht das Bewußtsein des bestimmenden, sondern nur das des bestimmbaren Selbst, das ist meiner inneren Anschauung, . . . ist das Objekt.“[3]) Bestimmendes und denkendes Ich ist die reine Form der Objektivität als solcher; wenn wir von einem gegebenen Objekte alles abstrahieren, was zur Sinnlichkeit und Anschauung gehört, so wird in ihm nur das bleiben, wodurch es ein Objekt ist, was es zu einem solchen macht, z. B. Größe, Realität, Dinghaftigkeit usw.; es wird also das Objekt als solches das reine Objekt bleiben, — (Ding

1) Kr. d. rein. Vern. S. 341.
2) Kr. d. rein. Vern. S. 343.
3) Ib. S. 343.

an sich) — welches, wie wir weiter sehen werden, vollständig mit dem reinen Denken zusammenfällt. Diese Objektivität an sich oder das reine Denken, als abstraktes Moment der Gegenständlichkeit überhaupt kann nicht ihrerseits ein reales Objekt sein, weil wir sie künstlich, durch Abstraktion aus dem realen objektiven Ganzen, von welchem sie real gar nicht abtrennbar ist, herausanalysiert haben. Sie ist also eine reine Abstraktion und keine Wirklichkeit. Für die Wirklichkeit irgend eines Objektes ist die reine Form des Denkens (die reine Objektivität) bei weitem noch nicht genügend; dafür sind noch Anschauung und Empfindung erforderlich; darum bezeugt uns die reine Tatsache des reinen Denkens nicht seine Realität und Objektivität; denn um daraus ein wirkliches Objekt zu machen, sollen wir es nicht nur als ein Denken denken, sondern als ein reines Denken innerlich anschauen; aber die Anschauung des reinen Denkens ist unmöglich, weil es dann empirisch, d. h. schon unrein wäre. Inwiefern wir uns innerlich anzuschauen vermögen, insofern erkennen wir uns selbst; aber diese Erkenntnis ist empirisch und ist keine Erkenntnis des reinen Denkens, sondern diejenige der inneren empirischen Zustände des Bewußtseins. „Also erkenne ich mich nicht selbst dadurch, daß ich mir meiner als denkend bewußt bin, sondern wenn ich mir der Anschauung meiner selbst als in Ansehung der Funktion des Denkens bestimmt bewußt bin." [1]) Das, was für das reine Denken gilt, behält seine Geltung auch für das Bewußtsein überhaupt, weil das letztere eine noch höhere Abstraktion ist. Also fällt das Bewußtsein gar nicht mit dem Begriffe der Seele oder geistigen Substanz zusammen. Das Bewußtsein ist Gegenständlichkeit, der Geist ist aber Gegenstand. Ein Objekt kann ein Gegenstand des Bewußtseins sein, ohne sich in einen Geist zu verwandeln. Als Bewußtsein kann er auch aus der materiellen und ausgedehnten Substanz bestehen, da die materielle Substenz ebenfalls eine Art des Bewußtseins ist. Der Gegensatz zwischen Geist und Ding fällt nicht mit dem zwischen Gegenstand und Bewusstsein zusammen. Das hat gerade Kant zum ersten Male gezeigt. Indem er dem Bewußtsein seine substanziell-geistige Färbung entnommen und es in die Einheit der reinen Geltung verwandelt hatte, bahnte er dadurch für die Gegenstandstheorie den richtigen Weg und legte den Grund für den wahrhaft wissenschaftlichen erkenntnistheoretischen Monismus.

1) Kr. d. rein. Vern. S. 343.

In diesem erkenntnistheoretischen Monismus liegt das Wesen der transzendentalen Philosophie, die Quintessenz aller transzendentalen Beweise und Begründungen. Der Gegenstand, indem er völlig real, objektiv, materiell und ausgedehnt bleibt, verwandelt sich von der Seite seiner Gegenständlichkeit in den reinen Begriff, — nicht in einen Geist, sondern in den Begriff, welcher sowohl psychisch wie auch physisch sein kann. Wenn wir das in die Sprache der modernen Erkenntnistheorie übersetzen, können wir sagen, daß der Gegenstand als solcher die reine Gültigkeit oder der „Sinn“ des reinen Begriffs ist. Da aber bei Kant, ebenso wie bei seinen nächsten Nachfolgern, noch keine Trennung der Geltungseinheit von ihrem Bewußtsein vorhanden ist, da die Geltung für ihn ihrem Wesen nach als eine bewußte Geltung erscheint (obgleich gar nicht als ein psychischer Zustand), so können wir den Grundgedanken des reinen Kritizismus folgendermaßen ausdrücken: der Gegenstand ist Bewußtsein im reinen Begriffe, oder Bewußtsein des reinen Begriffs. Dieser monistische Satz scheint seit Kant Zentralpunkt der transzendentalen Philosophie zu sein; auf ihm als auf dem höchsten Grundsatze ruhen — direkt oder indirekt — alle transzendentalen Beweise.

Mit besonderer Klarheit tritt die zentrale Stellung dieses Grundsatzes des erkenntnistheoretischen Monismus bei Fichte hervor. Dieser Grundsatz erscheint in seiner ersten Wissenschaftslehre als dasjenige Grundmittel, mit dem er alle inneren Pseudo-Widersprüche, welche dialektisch im Ich entstehen, aufzulösen versucht. Fichte findet einen notwendigen Widerspruch des Ich mit sich selbst darin, daß es in sich selbst seine absolute Negation, das unbewußte Objekt, das Nicht-Ich setzt; damit scheint es sich selbst logisch aufzuheben und zu vernichten. Wie ist die Auflösung dieses Grundwiderspruches, welcher die Quelle eines ganzen Systems ähnlicher Widersprüche bildet, möglich? Diese Auflösung findet Fichte im Begriffe der Begrenzung oder Teilbarkeit, d. h. gerade in dem höchsten Grundsatze des erkenntnistheoretischen Monismus: das Nicht-Ich ist seinem Wesen nach nichts anderes, als das begrenzte, bis zur Bestimmtheit konzentrierte Ich; das Nicht-Ich ist dieselbe Tätigkeit des Ich, nur nicht von der Seite ihrer Tätigkeit, sondern von der Seite ihrer Bestimmtheit angesehen; das reine Nicht-Ich ist nach Fichte eigentlich nur ein Moment, nämlich das Moment der Bestimmtheit, der Begrenztheit des Ich; ebenso erscheint auch das reine Ich als ein abstraktes

Moment, nämlich als Moment der unbegrenzten und unbestimmten Bewußtheit oder, wie es genannt wird, der Tätigkeit des Bewußtseins. Beide Momente weisen notwendig aufeinander hin; beide stehen in einer notwendigen Relation und Koordination miteinander. Es ist klar, daß die reine Begrenztheit als solche, als Moment, außerhalb desjenigen positiven Begriffs, dessen Teilnegation sie darstellt, undenkbar ist. Daraus ist die absolute Unmöglichkeit und logische Undenkbarkeit des reinen transzendenten Nicht-Ich völlig klar; es ist gerade kraft seines logischen Wesens und darum völlig undenkbar, weil das Ich zu seinem Begriffe notwendig gehört und logisch in ihm als einem Nicht-Ich enthalten ist, da das Nicht-Ich eine Teilnegation, eine Begrenzung des Ich, ein bestimmtes Ich, d. h. ein Objekt darstellt. Von diesem Standpunkte aus, durch dieses Grundmittel des Denkens löst Fichte das ganze System seiner Widersprüche auf; das heißt, er macht den Grundsatz des erkenntnistheoretischen Monismus zur Grundmethode der Transzendentalphilosophie.

Derselbe Gedanke liegt auch, wie wir sehen werden, der Kantischen transzendentalen Deduktion zu Grunde. Fichte hat nur mit größerer Klarheit als Kant selbst die methodologische Bedeutung dieses Grundsatzes verstanden. Die transzendentale Deduktion irgend eines Begriffes oder einer Anschauung zu geben, heißt ihre objektive Gültigkeit a-priori, im System der Erfahrung zu zeigen, und zu beweisen, daß ohne diesen Begriff kein Gegenstand der Erfahrung möglich ist; das ist nur durch den Hinweis möglich, daß der betreffende Begriff ein konstitutives Moment des Gegenstandes selbst bildet, das heißt, daß in diesem Begriffe das Wesen der Gegenständlichkeit liegt, daß der Gegenstand nichts anderes, als der Begriff selbst, ist. Die Identität des Gegenstandes und des Begriffs wird dabei in dem Satze „Ich denke" vorausgesetzt.

Diese monistische Lehre Kants vom Gegenstande als reinem Begriffe und vom Ich als Grund jeder Objektivität, bildet bekanntlich einen Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie bekommt eine ganz neue Richtung, welche wir als Bewußtseinspantheismus bezeichnen können. Diejenige Rolle, welche früher die objektive Substanz spielte, übernimmt jetzt das Bewußtsein, als höchste Bestimmung des Seins; ebenso wie früher die Dinge als Akzidenzien einer Substanz betrachtet wurden, erscheinen sie jetzt als Akzidenzien, Bestimmtheiten oder Inhalte des Bewußtseins.

„Es kommt nach meiner Ansicht alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken", —[1]) so formuliert Hegel treffend diejenige prinzipiell neue Tendenz, welche die nachkantische von der vorkantische Philosophie unterscheidet. Einerseits soll die Substanz, als höchste logische Grundlage des Seins, als Subjekt begriffen werden, andererseits — nicht als ein Geist; die erste Seite repräsentiert die positiven Tendenzen der modernen Erkenntnistheorie, — ihren immanenten Monismus; die zweite dagegen verfolgt die negativen Zwecke, nämlich den Kampf gegen die Psyche, — den Antipsychologismus. Beide Tendenzen beginnen ihr bewußtes Dasein seit Kant, in dessen System sie wieder in eine ganze Reihe der einzelnen Probleme zerfallen und dementsprechend in verschiedenen Färbungen auftreten, durch diese Verzweigung eine Reihe der Schulen der Zukunft — der modernen Erkenntnistheorie — bedingend. In Kant liegen die Keime aller Schattierungen des späteren Kritizismus. Dies zu zeigen ist die Hauptaufgabe dieses Kapitels.

Zu diesem Zwecke unternehmen wir hier eine solche Analyse der Kantischen Philosophie, welche von den gewöhnlichen Methoden ihrer Forschung und Darstellung ziemlich abweicht. — Jedes wertvolle philosophische Werk kann man von zwei Standpunkten aus betrachten — systematisch und historisch. Im ersten Falle verhalten wir uns zu dem betreffenden Werke vom Standpunkte seines positiven Wertes aus, indem wir alles Unnötige, Widerspruchsvolle wegwerfen und durch die Interpretation das positive und einheitliche Ideenganze herauszuanalysieren suchen. In letzterem Falle dagegen wollen wir ein wahrhaftes historisches Bild des Systems in seiner wirklichen historischen Wahrheit herstellen; dann haben wir schon kein Recht, das wegzuwerfen, was uns nicht gefällt, was mit dem allgemeinen Geiste und den Grundprinzipien des Systems nicht übereinstimmt, wir sollen es mit allen seinen Schwankungen und Widersprüchen wiederherstellen, sollen es in eine Reihe in ihm vorhandener Richtungen zerlegen, kurz, wir sollen das Bild seines wirklichen Inhaltes vollständig erschöpfen.

Keine von beiden Methoden entspricht unserem Zwecke, da wir hier das Kantische System nicht an sich, sondern in seiner Beziehung zu einer Reihe der modernen logischen Richtungen

1) Hegel, Phänomenologie des Geistes (Werke, B. II, S. 14). Zit. nach Kuno Fischer.

untersuchen. Darum kann unsere Analyse teleologisch genannt werden. Wir wählen und heben bei Kant nur das hervor, was der Anfang oder nur den Keim einer späteren Richtung bildet; wir analysieren ihn vom Standpunkt eines bestimmten im voraus gestellten Zweckes. Darum ist unsere Analyse historisch unvollständig und macht keine Ansprüche darauf, eine erschöpfende zu sein. So z. B. von dem modernen Begriff des transzendenten Gegenstandes, als eines Etwas, was Widerspruch in sich enthält, ausgehend, versuchen wir bei Kant eine klar ausgesprochene Verneinung dieses Begriffes zu finden und dementsprechend eine solche Interpretation des „Dinges an sich“ zu geben, welche dieser Verneinung nicht widerspricht. Es ist unzweifelhaft, daß eine solche Auffassung des Dinges an sich in der Kritik der reinen Vernunft vorhanden ist; aber ebenso unzweifelhaft ist es, daß in derselben Kritik der reinen Vernunft eine ganze Reihe anderer Ansichten in Bezug auf dasselbe Ding-an-sich enthalten sind. Windelband in seinem Artikel „Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich“ hat glänzend gezeigt, daß während der 10 Jahre (1770—1780) der allmählichen Entstehung der Kritik der Vernunft Kant wichtige und wesentliche Veränderungen in seinem Verhältnis zu diesem Begriffe erlebt hatte, wobei alle diese Veränderungen ihre Spuren in dem Werke selbst so oder so hinterlassen haben. Dieser Artikel ist ein typisches Beispiel der historischen Analyse. Für uns kommen aber alle Phasen der Entwicklung dieses Begriffes bei Kant gar nicht in Betracht und wir behandeln ausführlich nur diejenige Phase, welche Windelband für eine wahrhaft kritische hält, wobei er aber zu einer paradoxen, allein ganz richtigen, Konsequenz gelangt, „daß der wahre Kritizismus in keiner der Schriften Kants zum vollen Austrag kommt, sondern nur einen, wenn auch den wichtigsten der Übergangspunkte bedeutet, welche er zwischen 1770 und 1780 durchlaufen hat.“[1]) Wir berühren auch die vierte Phase des Ding-an-sich-Begriffes, wo es die Gestalt einer transzendenten moralischen Norm annimmt, aber alle anderen Phasen lassen wir ganz bei Seite, da sie ohne Bedeutung für die Zukunft sind, und nichts mit den modernen Bestrebungen in der Erkenntnis- oder Gegenstandstheorie Gemeinsames haben: Wir sagen also im voraus, daß unsere Analyse historisch unvollständig ist, da sie einen klar ausgesprochenen

1) W. Windelband, Über die verschiedenen Phasen in Kants Lehre vom Dinge an sich. Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Phil. B. I, S. 261.

teleologischen Charakter trägt. — Nach allen diesen historischen und methodologischen Bemerkungen gehen wir zu unserem Thema über.

Der Grundgedanke der Kantischen Gegenstandstheorie besteht darin, daß der Gegenstand immer ein Gegenstand der Erkenntnis ist und außerhalb der Erkenntnis ein absolutes Nichts darstellt; sein Begriff selbst kann nicht anders gebildet werden als mit Hilfe der Elemente des reinen Bewußtseins; er besteht völlig aus diesen Elementen; er wird sogar eigentlich nicht durch sie erzeugt oder produziert, sondern er besteht gerade aus ihnen und ist mit ihnen völlig identisch. Das was den Namen eines uns entgegenstehenden Gegenstandes trägt, wird gerade in diesem Entgegenstehen aus den Bestimmungen des Bewußtseins konstruiert, und alles das, was außerhalb der Sphäre des Bewußtseins liegt, darf keinen Anspruch auf diesen Namen erheben, und gerade darum, weil ihm dann gerade dieses Entgegenstehen fehlt; das was außerhalb des Bewußtseins liegt ist somit auch nicht objektiv, weil die Objektivität eine ausschließliche Prärogative des Bewußtseins ist.

Durch das Bewußtsein wird die ganze Realität, die ganze Objektivität und Wirklichkeit erschöpft; das heißt, daß alle diese drei Begriffe reine Gedanken oder verschiedene Arten der Erkenntnisgeltung sind. Nur dadurch bekommen die Dinge den Charakter der Objektivität, daß wir in sie unsere Gedanken, unseren Begriff der Objektivität hineinlegen.

Der Gegenstand der wirklichen Welt wird nach Kant aus drei Momenten zusammengesetzt. Dafür sind notwendig: erstens das irrationale Material der sinnlichen Eindrücke; zweitens die reine Form der Anschauung und drittens die rein intellektuellen Begriffe — die Kategorien, welche ihn eigentlich erst zum Objekt machen. Diesen letzteren kommt die Hauptrolle bei der Konstruktion des Gegenstandes zu, da sie sein Wesen, als eines Gegenstandes, ausdrücken und sein Entgegenstehen, seine Objektivität, hervorbringen, d. h. seinen Begriff zu allererst konstituieren. Die Anschauung und das irrationale Material der Sinnlichkeit bedingen die Gegebenheit des Gegenstandes, die Kategorien aber begründen sein Gedachtwerden, als eines Gegenstandes. Die Kategorien sind Formen des reinen Gedankens und zur selben Zeit auch die konstitutiven Momente der Gegenständlichkeit. So ist der Gegenstand seinem Wesen nach ein reiner Gedanke oder „Sinn“; als ein solcher kann er weder empfunden noch angeschaut, sondern nur gedacht,

nur in den Elementen des reinen „Sinnes“ bewußt werden. Er hat keine „Gestalt“ und kann nicht bildlich vorgestellt werden, weil er nur ein Begriff ist. Im Bereiche unserer Psyche kann dieser Begriff für sich nie einen adäquaten Repräsentanten finden, weil keine Vorstellung ihm zu entsprechen oder ihn auszudrücken vermag; der reine Begriff ist reine Form der Vorstellung und kann selbst nie die Gestalt einer Vorstellung annehmen. Seine formale Wesenheit besteht darin, daß er nie als ein Resultat, als etwas in sich Fertiges und zu Ende Gebrachtes betrachtet werden darf, sondern immer nur eine besondere Form oder Art der Funktion der Vereinigung des gegebenen Materials im Bewußtsein darstellt. Diese Funktion ist keine unbewußte oder halbbewußte psychische Tätigkeit, keine irgendwie in unserem Innern verborgene Kraft; sie ist nicht von ihrer Äußerung verschieden; sie erschöpft sich in dieser Äußerung und drückt nichts anderes aus, als die spezifische Eigenschaft des Bewußtseins — zu vereinigen und in dieser Vereinigung (und nur durch sie) zu verstehen. „Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen.“ [1]) . . . In dieser Funktion der Einheit erschöpft sich das Wesen des Denkens oder des intellektuellen Verstehens im Unterschiede von der getrennten, zerstreuten und, was das wichtigste ist, sinnlosen Anschauung. Beide, wie das Denken so auch die Anschauung, erscheinen als gleich unentbehrliche und mit einander notwendig verbundene Momente der Erkenntnis; aber das Moment des Sinns, der Gültigkeit, liegt nicht in der Anschauung, sondern gerade in der Einheit der Vereinigung oder der Syntesis desjenigen Materials, welches in der Anschauung nur „gegeben“ aber noch nicht „verstanden“ und „begriffen“ ist. Verschiedene Arten und Weisen dieser Vereinigung sind gerade die reinen Verstandes-Begriffe. „Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt uns den reinen Verstandesbegriff.“ [2]) Daraus ist es klar, daß der reine Begriff keine Vorstellung sein kann; denn er bietet nur eines der Momente, die unsere Vorstellungen oder Wahrnehmungen im ganzen konstituieren, nämlich aus der „synthetischen Einheit“; man kann es auch als Moment des „Sinnes“ bezeichnen, da da Wesen des Sinnes, als eines solchen, gerade in seinem die irrationale Mannigfaltigkeit auffassenden und vereinigenden „Verstehen“ besteht. Es ist eben-

1) Krit. d. r. V. S. 112.
2) Ib. 120.

falls klar, daß das Denken in diesem Sinne überhaupt kein psychologischer Begriff ist, da es nur eine Abstraktion darstellt, welche zu erkenntnistheoretischen Zwecken und dazu gar nicht von den psychischen Akten gebildet ist. Als logisches Moment kann die reine Synthesis nie als ein Resultat gedacht werden; und da jeder psychische Zustand immer als etwas Fertiges, als ein Resultat erscheint, so gehört die Synthesis überhaupt nicht zu den Begriffen und der Kompetenz der Psychologie.

Der Gegenstand, wie wir gesagt haben, fällt vollständig mit dem reinen Begriffe zusammen; darum ist es jetzt klar, daß er als solcher niemals wahrgenommen oder vorgestellt oder angeschaut, sondern außerhalb jeder Gestalt oder jedes Bildes nur gedacht werden kann.

So kann z. B. das „Ding," insofern wir von den Bedingungen seiner sinnlichen Anschauung abstrahieren, weder als ein Bild, noch als Schema eines Bildes vorgestellt werden, wir können das „Ding" als solches weder empfinden, noch anschauen — darauf hat bekanntlich schon Hume hingewiesen — wir können es nur denken und verstehen; nach der Entfernung aller Bedingungen der sinnlichen Anschauung bleibt von ihm nur eines: es ist rein logisch gedachtes Subjekt der möglichen Prädikationen. Dasselbe gilt auch z. B. von der Größe: nach der Entfernung alles anschaulichen Materials aus einer bestimmten Größe erhalten wir nur das reine Bewußtsein der Synthesis der Mannigfaltigkeit in der Einheit des Ganzen, d. h. aber keine konkrete Gestalt von Etwas, sondern nur den reinen Gedanken von einer bestimmten Art der Synthesis. Durch dieses Moment des Denkens wird ihr ganzes Wesen erschöpft; die „Größe" ist nichts anderes als eine Art des reinen Gedankens. Dasselbe gilt auch für alle anderen Kategorien. Auf diese Weise verwandeln sich alle Momente des Gegenstandes, als eines solchen, in die Elemente des reinen Denkens, in solche Begriffe, welche in einer bestimmten Einheit die Art und den Charakter der bewußten Synthesis ausdrücken. Diese Begriffe sind Geltungseinheiten, welche das Gegebene objektiv machen, d. h. daß die Gegebenheit und Objektivität (Gedachtheit) zwei notwendige Momente jedes wirklichen Gegenstandes sind, wobei durch die räumlich-zeitliche Anschauung alle Arten der Gegebenheit, durch das Denken aber die ganze Objektivität erschöpft wird. Auf diese Weise wird der frühere metaphysische Gegensatz des Subjekts und Objekts prinzipiell vernichtet; denn

Objekt ist nichts anderes als Begriff, oder Notwendigkeit der Synthesis im Begriffe ausgedrückt: der Gegenstand „ist nichts anderes, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt.“[1] „Alsdann sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung syntetische Einheit bewirkt haben.“[2]

Wir sehen, daß bei Kant nicht nur Keime, sondern auch prinzipielle Feststellung und Begründung des Hegelschen Standpunktes „des reinen Wissens, auf welchem der Unterschied des Subjektiven und Objektiven verschwunden ist, vorhanden sind.“[3] Das Objekt im Sinne eines transzendentalen Gegenstandes verschwindet und wird in das reine Denken aufgelöst; andrerseits aber verliert das Denken selbst, sofern es aus dem Gegensatz zum Transzendentalen heraustritt, die Färbung seiner geistigen Substantialität und verwandelt sich aus der metaphysischen Substanz in die Einheit des objektiven Sinnes oder objektiven Gedankens, indem es den Namen der „transzendentalen Einheit der Apperzeption“ annimmt.

Der Gegenstand wird also in die reine Regel der Synthesis[4] verwandelt und außer dieser Regel bleibt nichts mehr in ihm. Die Objektivität und das reine Denken fallen völlig zusammen, so daß sie als Wechselbegriffe gebraucht werden dürfen; alles Gegenständliche im Gegenstande ist reines Denken; durch das Denken wird seine Verschiedenheit von der „subjektiven“ Empfindung, von der Gegebenheit erzeugt; er wird durch das Denken mehr als eine subjektive „Erscheinung“ des Bewußtseins; er wird zum Objekt. Die Gesamtheit und Einheit aller Momente des Gegenstandes (Dinghaftigkeit oder Substanz, Ursache, Größe, Notwendigkeit) konstituieren den reinen Begriff des Gegenstandes überhaupt, unabhängig von seinem anschaulichen Material. Solcher Gegenstand, welcher nur von der Seite seines reinen Denkens bestimmt ist, von der des anschaulichen Materials aber völlig unbestimmt und unbekannt bleibt, heißt bei Kant der transzendentale Gegenstand. Der transzendentale Gegenstand ist also die reine Form der Gegenständlichkeit überhaupt, welche aus den Begriffen des reinen Denkens besteht. Seinem Inhalt nach bleibt er immer absolut unbestimmt und unbekannt = x; dagegen seiner Form nach

---

1) Krit. d. r. Vern. S. 709.

2) Ib. S. 708.

3) Hegel. Werke. B. III. S. 71.

4) Vgl. Windelband. Präludien. 2. Aufl. S. 173.

erscheint er als absolute Bestimmung jeder immanenten Objektivität, da kein Objekt ohne diese Form des Gegenstandes überhaupt gedacht werden kann. „Der reine Begriff von diesem transzendentalen Gegenstand, sagt Kant, ist das, was allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität, verschaffen kann."[1]) Dieser transzendentale Gegenstand = x bestimmt alle Erscheinungen unserer Sinne dadurch, daß er zu allererst den Charakter der Gegenständlichkeit in sie hineinlegt; er verbürgt die Objektivität unserer Erkenntnis dadurch, daß er ihren Gegenstand bestimmt und erzeugt. In diesem Sinne haben wir völliges Recht, zu sagen, daß nur durch die Wirkung des transzendentalen Gegenstandes auf unsere Sinnlichkeit die Gegenstände der Erfahrung entstehen; das bedeutet gar nicht, daß der transzendentale Gegenstand in der Form eines transzendenten Dinges an sich kausal auf unsere Sinnlichkeit einwirkt und in ihr bestimmte Vorstellungen hervorruft. Er wirkt nicht ein, sondern er bestimmt nur, da er keine transzendente, sondern nur transzendentale Bedingung der Erscheinungen darstellt. Er kann als Ursache der Erscheinungen bezeichnet werden, aber nur als Ursache in dem total veränderten Sinne dieses Wortes, in welchem alles Transzendentale Ursache oder Bedingung der immanenten Welt genannt werden darf. Vermittels des Begriffes vom Gegenstand überhaupt werden alle Gegenstände unserer Sinne bestimmt, weil ohne diese Bestimmung sie alles sein könnten, nur nicht Gegenstände. Dieser Begriff erscheint sozusagen als eine Bedingung von innen. „Alles Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung wird durch die Einheit einer gedanklichen Regel bestimmt, und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = x."[2]) Es ist ganz gleichgültig, ob wir sagen, daß der transzendentale Gegenstand die Objekte unserer Sinne bestimmt, oder, daß diese Bestimmung vermittels der transzendentalen Apperzeption geschieht. Denn die transzendentale Apperzeption ist in ihrem Wesen nichts anderes als die allgemeine Definition der Objektivität überhaupt, sofern sie im Subjekte wurzelt. Im Begriffe des „Ich denke" konzentriert sich eigentlich das ganze Wesen der Objektivität; denn es gibt keine Objektivität außerhalb des Denkens,

---

1) Krit. d. r. Vern. S. 711. Es wird ihm also dieselbe Funktion wie der transzendentalen Apperzeption zugesprochen; beide Begriffe drücken die reine Form der Gegenständlichkeit aus.

2) Krit. d. r. Vern. S. 709.

und sie ist nichts anderes als das Denken selbst. Nur das Denken ist im Stande, das zu erzeugen, was man die Beziehung auf ein Objekt nennt. In dieser Beziehung also erfüllt der transzendentale Gegenstand dieselbe Funktion, wie auch die transzendentale Apperzeption.[1]) Der Unterschied besteht nur darin, daß die letztere nur die Funktion des reinen Denkens in seiner höchsten Einheit darstellt; der transzendentale Gegenstand dagegen wird als ein problematisches Resultat dieser reinen Funktion gedacht, er drückt eigentlich eine unvollziehbare, aber doch problematisch zu fixierende Aufgabe, den reinen Gegenstand an sich ohne alle fremden Elemente zu konstruieren, aus. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist unmöglich; ein solcher Gegenstand kann uns niemals „gegeben" sein, weil dazu noch die Anschauung erforderlich ist, welche eigentlich gar nicht zum Wesen der Gegenständlichkeit als solcher gehört: „Das ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloß transzendental, und der Verstandesbegriff hat keinen anderen als transzendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt," d. h. daß der Gegenstand außerhalb der Anschauung eine rein transzendentale Funktion bleibt, welche nur in ihrer Tendenz zur Einheit, als eine fiktiv aufgelöste Aufgabe, fixiert werden darf. Als problematisches Resultat ist dieser Gegenstand ein fiktives (d. h. nur gedachtes) Korrelat aus reinen Begriffen zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung („ein Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung."[2]) Er ist durchaus subjektiv und hat mit dem Begriffe der Transzendenz nichts zu tun. Die Korrelation, von der hier gesprochen wird, fällt gar nicht mit derjenigen objektiven Korrelation zusammen, welche in der transzendentalen Ästhetik zwischen der Erscheinung und dem transzendenten Objekte festgestellt wird. So naiv darf man die ganze Kantische Lehre nicht auffassen. Was in der Ästhetik noch in dem Lichte der alten dogmatischen Vorurteile

---

1) Kr. d. r. Vern. S. 711. „Dieser Begriff (des tr. Gegenstandes) kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten und wird also nichts Anderes als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkenntnis angetroffen werden muß, sofern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht."

2) Kr. d. rein. Vern. S. 269.

auftritt, bekommt in der transzendentalen Logik eine völlig veränderte Bedeutung. Das „wahre Korrelatum“ zur Erscheinung, welches von jeher den Anstoß für die Auffassung der Kantischen Lehre bildet, tritt hier nicht mehr im Sinne eines transzendenten Dinges, sondern eines transzendentalen Gegenstandes auf. Die Korrelation besteht nicht zwischen einer absoluten Realität und der Erscheinung, sondern zwischen der letzteren und dem reinen Denkgebilde, welches ihr im Gedanken korrespondiert. Diese Korrespondenz drückt diejenige zwischen Denken und Anschauung oder Objektivität und Erscheinung aus. Jeder Erscheinung korrespondiert immer ein Gegenstand. Dieser Gegenstand ist das, was in der Erscheinung erscheint, ohne ihn würde die Erscheinung alle Objektivität einbüßen, d. h. nur subjektiv, ohne Objekt, eine Erscheinung ohne das, was erscheint, sein. Das, was erscheint, ist Objekt, der transzendentale Gegenstand, d. h. der reine Gedanke. Er erscheint uns, er wird also angeschaut in den bekannten Formen der Sinnlichkeit; erst dadurch wird er erkannt; sonst bleibt er unerkannt und nur gedacht. Das bedeutet nur die Unerkennbarkeit des transzendentalen Objekts, als eines Objekts „an sich“ (Ding an sich), daß es völlig leer ist (ohne Anschauung) und nur aus reinem Denken besteht.

Also der transzendentale Gegenstand fällt gar nicht mit dem Begriffe des transzendenten Dinges zusammen; er ist seinem Wesen nach subjektiv und besteht aus den Elementen des reinen Gedankens. Ohne diese Elemente ist das Denken des Gegenstandes und folglich auch der Gegenstand selbst unmöglich, da er nichts anderes ist als dieses Denken selbst, nur in seiner Verbindung mit der Anschauung betrachtet. Dabei bleibt es ganz gleichgültig und unbestimmt, — mit welcher Anschauung; Gegenstand jeder Anschauung, mag sie unserer gleich sein oder nicht, unterwirft sich denselben gedanklichen Regeln, weil außerhalb dieser Regel es keinen Gegenstand gibt; sie konstituieren und erschöpfen auch zugleich seinen Begriff. Gegenstand-denken und Gegenstand-sein unterscheiden sich nur dadurch, daß am Sein des Gegenstandes außer dem Denken noch die Anschauung teilnimmt; aber Gegenstand-erkennen und Gegenstand-sein ist ganz dasselbe, weil Gegenstand mit der erfahrungsmäßigen Erkenntnis des Gegenstandes völlig zusammenfällt.[1]) Es ist eigent-

1) „Gegenstände, oder welches einerlei ist, die Erfahrung.“ Kr. d. r. Vern. S. 22. Vergl. auch Prolegomena S. 102 (herausg. v. Schulz), wo die „Natur“ mit der „möglichen Erfahrung“ identifiziert wird.

lich unkorrekt, von der Erkenntnis des Gegenstandes zu sprechen; es ist nur ein Zugeständnis an die populäre Ausdrucksweise; eigentlich sollten wir nur von der gegenständlichen Erkenntnis sprechen; der Gegenstand ist nicht etwas irgendwie außerhalb der Erkenntnis Bestehendes, er ist nur ein Moment in der Erkenntnis selbst, nämlich das Moment des Denkens.

Was heißt es aber, einen Gegenstand erkennen? Was heißt es, daß sich unsere Erkenntnis auf die Gegenstände richtet und sich ihnen unterwirft? Was heißt es, daß die Beziehung zum Gegenstand unsere Erkenntnis notwendig und objektiv macht? Das heißt nur, daß die Erkenntnis durch bestimmte Regeln oder Normen gebunden ist, ohne welche sie überhaupt unmöglich ist und welche sie allgemein gültig und notwendig machen. Sie unterwirft sich spontan ihrer eigenen Gesetzgebung, die mit ihrem begrifflichen „Wesen" identisch ist und ohne die sie als Erkenntnis unmöglich wäre. Und in dieser Bestimmtheit durch sich selbst liegt ihre ganze Objektivität; sie liegt in verschiedenen Arten der bewußten Vereinigung, oder besser sogar in der Einheit. „Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben."[1]) In derselben Einheit besteht auch die hochberühmte Intentionalität oder Gerichtetsein auf einen Gegenstand; daß das Denken sich auf einen Gegenstand richtet, bedeutet nur, daß das Mannigfaltige der Anschauung durch die Elemente der Gegenständlichkeit d. h. durch die Einheit des Denkens bearbeitet wird. Man kann vielmehr sagen, daß nicht das Denken auf einen Gegenstand, *sondern daß der Gegenstand sich auf die Anschauung richtet.* Dieser Satz hat wenigstens eine symbolische Bedeutung, dagegen die gewöhnliche Intentionalität hat überhaupt keinen Sinn, weil sie das unterscheidet, was überhaupt ununterscheidbar ist.[2]) „Diese Beziehung (auf den Gegenstand) sagt Kant, ist nichts anderes als die notwendige Einheit des Bewußtseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Funktion des Gemüts, es in einer Vorstellung zu verbinden." Auf diese Weise wird die Intentionalität durch die innere Gesetzlichkeit der Erkenntnis ersetzt; diese letztere hat gewisse Formen, ohne welche sie gar nicht möglich ist, und welche ihr als Regeln oder „Normen" bei der Konstruktion des Gegenstandes dienen. Also sie unterwirft

1) Kr. d. rein. Vern. S. 708.

2) Nämlich Denken und Gegenständlichkeit.

sich selbst spontan ihrer eigenen Gesetzgebung und in dieser notwendigen Bestimmung durch sich selbst liegt auch ihre ganze Objektivität. Objektivität ist in diesem Sinne die Gebundenheit durch eigene Regeln und Normen, ohne welche die Erkenntnis keinen „Sinn“ und keine „Bedeutung“ hat.

Diese Idee der Gebundenheit und Bestimmtheit der Erkenntnis durch eine höhere, über ihren einzelnen Akten stehende und sie bindende Norm, welche Idee von Windelband wie der theoretischen so auch der praktischen Philosophie zu Grunde gelegt und von Rickert bis zu den letzten Konsequenzen durchgedacht ist, tritt mit besonderer Klarheit bei Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft hervor. Da sie eine große Rolle in der modernen Erkenntnistheorie spielt und das Hauptmerkmal einer ihrer wichtigsten Richtungen — nämlich der transzendenten Richtung — darstellt, so wollen wir ihre Anfänge in der Kantischen Philosophie, obgleich es als eine Abschweifung von unserem Hauptthema erscheint, etwas tiefer verfolgen.

Von Kant noch in einer unklaren Form ausgesprochen, in den metaphysischen und religiösen Nebel seiner Moralphilosophie eingehüllt, findet diese Idee ihren klassischen Ausdruck in der Windelband'schen Philosophie. Den Versuch der Entwicklung dieser Idee in ein ganzes und geschlossenes System verdanken wir den Forschungen Rickerts. Nur im Lichte ihrer systematischen Forschungen tritt die Idee der „praktischen Vernunft,“ als einer unseren Willen bestimmenden Norm in ihrer absoluten Freiheit und Unabhängigkeit von der ganzen empirischen Welt, mit voller Klarheit zu Tage. Nur im Lichte der Windelbandischen Lehre von der „doppelten Gesetzgebung“ wird es möglich, die Vereinigung der absoluten Freiheit und absoluten Notwendigkeit in unserem menschlichen Wesen ohne Widerspruch zu denken und die Bestimmbarkeit der Erscheinungswelt durch die Dinge an sich bei Kant zu erklären. Diese Bestimmung der Erscheinungen durch die jenseitige intellegible Welt ist keine kausale Abhängigkeit und kann nicht als eine Wechselwirkung gedacht werden; die Welt der Dinge an sich erscheint als Grund der Erfahrungswelt nicht im Sinne einer Ursache oder einer substanziellen, metaphysischen Grundlage, sondern nur im Sinne einer rein ideellen Geltung der moralischen Norm, im Sinne eines ideellen Systems der Zwecke, in Übereinstimmung, mit welchem die Welt reformiert werden soll.

Um dieses für uns sehr wichtige Verhältnis zwischen der intelligiblen Welt der moralischen Gesetze und der Welt der Erscheinungen, bezw. derjenigen unserer Handlungen zu erklären, führen wir eine Analogie mit der theoretischen Philosophie an: Die Wahrheit als eine rein abstrakte Gültigkeit, als eine jeden Bewußtseins beraubte Einheit des Sinnes, steht über jedem einzelnen Bewußtseinsakt als sein logischer Inhalt oder sinnverleihender Moment; die reine Wahrheit an sich, als Sollen oder Idee gefaßt, bestimmt die Wahrheit eines Urteils; dabei wird sie in dieser bestimmenden Funktion nicht als eine Ursache oder eine wirkende und reale Kraft, sondern nur als eine abstrakte Gültigkeit gedacht, welche den Bewußtseinsakt nur bestimmt, aber gar nicht erzeugt oder hervorbringt. Das Wechselverhältnis beider ist gar nicht real, sondern ideal und bleibt von keinen empirischen Bedingungen oder Umständen abhängig. Auf diese Weise wird ein jedes Urteil auf zweierlei Weise bestimmt: einerseits ist es eine kausal bedingte Tatsache in der Reihe anderer Tatsachen, andererseits aber als ideal bestimmter Sinn im System der reinen Gültigkeiten. Wir sehen hier ein klares Beispiel der „doppelten Gesetzgebung", wobei beide Gesetzgebungen gar nicht einander stören und widersprechen. Der Bewußtseinsakt kann durch eine reale Ursache bedingt werden und zugleich auch in einem idealen Verhältnis mit der idealen Geltung, welche bei Rickert den Namen des Gegenstandes der Erkenntnis annimmt, stehen.

Dasselbe gilt für alle Akte des menschlichen Willens oder besser, für alle menschlichen Handlungen. Einerseits werden sie unbedingt und mit der eisernen Notwendigkeit durch die rein psychologischen Motive bestimmt. In diesem Sinne wird jede Möglichkeit einer Freiheit ausgeschlossen. Andererseits aber können unsere Handlungen in eine Beziehung zum ideellen System der vernünftigen Zwecke gestellt werden; und in Bezug auf dieses System treten sie mit den Prädikaten des Wertes oder Unwertes auf. Dieser ihr Zusammenhang mit dem teleologischen Reiche der Werte oder moralischen Normen darf nicht in der Kategorie der Ursache gedacht werden, weil das eine Glied des Verhältnisses, nämlich der in der Zeit gegebene Willensakt, eine Realität, eine empirische Gegebenheit ist, das andere aber eine reine Gültigkeit, ein System der Zweckbegriffe. Die Wechselbeziehung dieser beiden Reiche ist ebenso frei von der Ursache, wie diejenige zwischen einer Wahrheit und einem psychischen Akte des Urteilens. Beide

Reiche liegen in zwei ganz verschiedenen und heterogenen Ebenen und ihr Verhältnis zu einander darf nicht als eine empirische gedacht werden. „Das Gesetz des reinen Willens, der frei ist, sagt Kant, setzt diesen in eine ganz andere Sphäre als die empirische.“ Dieses Reich der Gesetze der schätzenden und beurteilenden oder praktischen Vernunft ist gerade das Reich der Dinge an sich, als der reinen und moralischen Wert- und Zweckgültigkeiten. Die Bestimmung der sinnlichen Welt durch dieses System der moralischen Weltordnung „ist von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität unterschieden“. Es sind zwei völlig inkommensurable Erkenntnis- und Geltungsarten. Der Begriff der moralischen Bestimmtheit ist prinzipiell von dem Begriff der natürlichen Notwendigkeit verschieden. Um diese Verschiedenheit klar zu machen, fixieren wir sie im Begriffe von Wirkung und Handlung.

Im Begriffe der Wirkung wird nur die kausale Abhängigkeit gedacht, in der Handlung dagegen, haben wir außerdem noch eine notwendige Beziehung zur moralischen oder rechtlichen Norm. Handlung hat nicht nur ein wirkliches Dasein, sondern außerdem, ebenso wie das Urteil, eine Geltung. Sie hat einen Grund und eine Stellung in dem übersinnlichen System der moralischen Werte. Ihr Begriff ist zweiseitig: einerseits weist sie auf ihre Ursache und ihre Stellung im System der Natur hin, andererseits aber auf ihren moralischen Grund und ihre Stellung im System der moralischen Gültigkeiten. Das bedeutet nämlich, daß sie einmal als Erscheinung, ein anderesmal als Ding an sich, d. h. als ein Glied des Reiches der intelligiblen, moralischen Gesetzlichkeiten betrachtet wird. Der Begriff der Handlung ist ein Wertbegriff und als solcher hat er notwendig zwei Seiten, welche gar nicht einander widersprechen: — der Begriff des Urteils hat ebenso zwei Seiten. Die moralische Gültigkeit der Handlung ist von ihrem psychischen und physischen Dasein völlig unabhängig; ihr logischer und ihr zeitlicher Anfang sind durch die Art der Betrachtung völlig von einander getrennt. Diese moralische Gültigkeitsseite der Handlungen bildet ihren intelligiblen Charakter; weil aber dieses Reich der intelligiblen Charaktere, als ein System der abstrakten Geltungseinheiten, selbstverständlich nichts mit der Zeit zu tun hat, so sagt Kant, daß „in ihm keine Handlung entstehen oder vergehen kann“. Wie die Geltung eines Urteils unzeitlich und übersinnlich ist, ebenso gehört der moralische Wert einer Handlung nicht zu

ihrer sinnlichen und zeitlichen Natur an. Dieser moralische Wert der Handlung macht ihren intelligiblen Charakter aus, welcher nichts anderes ist, als die moralische Geltung der Handlung. Der intelligible Charakter ist nicht ein Kehrbild, keine transzendente, sozusagen von außen her betrachtete Seite des empirischen, sondern nur sein moralischer Wert. Die moralischen Werte haben aber ihre eigentümliche Objektivität, welche gar nicht im Dasein liegt und kein Dasein hat.[1])

Auf diese Weise liegt nichts wunderliches und nichts widersprechendes darin, daß alle unsere Handlungen physisch hervorgebracht und metaphysisch, d. h. durch die Dinge an sich oder durch die moralische Gesetzlichkeit bestimmt werden. Durch das Sittengesetz wird nicht ihr Dasein erzeugt, sondern nur ihre Stellung in dem System der Werte, ihre moralische Geltung bestimmt. Das Sollen und die Pflicht bedeuten keine physische Nötigung, sondern nur den moralischen Wert der Handlung. „Das Aussprechen, formuliert es Hegel sehr schön, daß, was er tut, er nach Überzeugung von der Pflicht tut, diese seine Sprache ist das Gelten seines Handelns."

Diese reine Welt der Gesetze an sich ist der einzige Gegenstand des Willens; sie bindet und bestimmt den Willen, d. h. sie macht ihn moralisch objektiv. Kant definiert den Gegenstand der praktischen Vernunft nicht als Objekt der sinnlichen Begehrung, sondern als Form des reinen Willens, sofern sie in der Handlung enthalten ist. „Ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei oder nicht, ist nur die Unterscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu wollen, wodurch ... ein gewisses Objekt wirklich werden würde." „Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind also die vom Guten und Bösen."[2]) Da aber das Gute und Böse in der Gesetzmäßigkeit oder Ungesetzmäßigkeit unserer Handlungen besteht, so ist die Beziehung zum Objekt für den reinen Willen gleichbedeutend mit der Beziehung zur Norm.

In der praktischen Philosophie sehen wir also bei Kant den klar ausgedrückten Begriff vom Gegenstande, als einer bestimmenden, überindividuellen Norm, welche über die Grenzen des Bewußtseins hinaustritt und als „Ding an sich" wenigstens unserem menschlichen Bewußtsein transzendent ist. Außer dieser moralischen

1) Cohen, Kants Begründung der Ethik.

2) Kritik d. prakt. Vern. S. 61.

Norm hat in unserer Zeit sich die rein logische entwickelt, welche bei Rickert im Begriffe des transzendenten Sollens die Bedeutung des einzig möglichen Gegenstandes der Erkenntnis angenommen hatte. In der Kritik der praktischen Vernuuft ist diese normative Tendenz mit voller Klarheit ausgesprochen. In der Kritik der reinen Vernunft dagegen ist sie nur als Keim vorhanden; sie verbirgt sich dort in der Idee der Bedingtheit der Erkenntnis durch sich selbst, durch ihre eigenen Gesetze und hauptsächlich darin, daß in dieser Gesetzlichkeit die ganze Objektivität wurzelt und durch sie völlig erschöpft wird. Wie in der Übereinstimmung mit der moralischen Norm das Wesen der moralischen Objektivität besteht, ebenso wird durch die theoretische Norm oder kategoriale Regel die ganze theoretische oder wissenschaftliche Objektivität erschöpft. Der Gegenstand ist die Notwendigkeit der Synthesis.

Was bedeutet aber diese Notwendigkeit der Synthesis und wodurch ist sie bedingt? Was muß man eigentlich in der Synthesis für notwendig halten? Wenn wir z. B. nach der Kategorie der Kausalität synthesieren und behaupten, daß A die Ursache von B sei, so dürfen wir etwa diese Behauptung für absolut notwendig halten? Wir können doch uns irren! — In dieser einen Frage stecken eigentlich zwei Fragen und wir müssen beide streng auseinander halten. Erstens, wodurch die formale und zweitens wodurch die materiale Notwendigkeit der Synthesis bedingt ist. Die formale Notwendigkeit bedeutet nur, daß im Prozesse des Denkens wir bestimmten formalen Regeln uns unterwerfen müssen, welche den Begriff des Denkens überhaupt konstituieren; wenn wir ein A nicht als Ursache von B, oder umgekehrt denken, d. h. wenn wir *im gegebenen Falle* die Kategorie der Kausalität überhaupt nicht anwenden, so bedeutet es, daß wir *den gegebenen Fall* überhaupt nicht denken und er als Objekt nicht existiert. Die Kategorie der Kausalität erscheint in diesem Falle als diejenige allgemeine Norm, welcher unser Denken sich notwendig unterwerfen soll, damit es selbst und zugleich auch sein Objekt möglich wären. Umgekehrt, wenn die Kategorie der Kausalität im gegebenen Falle angewendet wird, so ist zugleich auch das Objekt von seiner formalen Seite, d. h. als Prozeß AB oder BA bestimmt. Allein diese Notwendigkeit drückt nur diejenige einer bestimmten Form aus und gewährt uns nur die allgemeine Notwendigkeit der Anwendung der Kausalität; sie stellt aber gar nicht fest, *was* wir als Ursache von B denken müssen; diese Ursache kann A, aber auch C sein.

Was die Ursache von Etwas sei, d. h. die materiale Notwendigkeit des kausalen Verhältnisses, kann man nur auf Grund der empirischen Angaben und im Zusammenhang mit dem allgemeinen System der Erfahrung feststellen; daß aber der Begriff der Ursache bei der Betrachtung der Natur notwendig angewendet werden soll, d. h. die formale Notwendigkeit der Kausalität ist a priori bedingt, denn ohne sie kann man die Natur überhaupt nicht denken. Wenn daher Kant sagt, daß der Gegenstand nichts anderes ist, als die Notwendigkeit der Synthesis, so meint er nur die formale Notwendigkeit, ohne die überhaupt keine Synthesis gilt. Diese Notwendigkeit, im Begriff ausgedrückt, gibt den reinen Verstandesbegriff oder Kategorie, mit der alle unsere Erkenntnis und zugleich auch die Natur als Inbegriff dieser Erkenntnisse, übereinstimmen muß.

In diesem Sinne ist die Idee der Transzendental-Philosophie sehr klar und einfach. Wie kann der Verstand die Gesetze der Natur vorschreiben? Warum müssen die Gegenstände mit den Gesetzen des Verstandes übereinstimmen? Ja, gerade darum, weil die Gesetze der Gegenständlichkeit die des Verstandes sind; denn der Gegenstand in seiner allgemeinen Definition ist nichts anderes als reiner Gedanke; alles Gegenständliche im Gegenstande ist reines Denken; — nicht durch das Denken erzeugt (das ist ein gefährlicher Ausdruck), sondern *ist* geradezu das Denken selbst. Die Objektivität kann niemals etwas vom Bewußtsein unabhängiges, etwas an sich existierendes sein, da sie nur eine Eigenschaft des Bewußtseins ist; beide Begriffe sind notwendig und unabtrennbar durch das (=)-Zeichen miteinander verbunden. Objektivität ist eine ausschließliche Prärogative des Bewußtseins und nur des Bewußtseins; außer ihm kann sie der Definition nach nirgends existieren. Es ist ein Mißverständnis, wenn Sigwart darauf einwendet, diese Behauptung der absoluten Immanenz des Gegenstandes sei gleichbedeutend mit der Behauptung: „ein Reiter kann nicht zu Fuß gehen“. Der Reiter ist zugleich ein Mensch, das Reitersein ist nur ein vorübergehender Zustand des menschlichen Leibes. Die Objektivität aber ist kein Zustand irgend einer Substanz, kein Merkmal, welches einmal dem Denken, ein anderes Mal einem anderen Substrat zukommt; sie ist kein Erzeugnis des Denkens, welches auch als Produkt von etwas Anderem sein kann, sondern eben das Denken selbst. Sie ist nicht *im* Denken, sondern eben *das* Denken.

Wir können auch an eine Objektivität außerhalb des Denkens nicht einmal glauben (wie es Volkellt meint), da dieser Glaube absurd ist; wenn wir an etwas außerhalb des Bewußtseins glauben, so meinen wir damit schon keine Objektivität.

Daher ist der transzendente Gegenstand oder „der leere Gegenstand ohne Begriff“, wie ihn Kant nennt, ein Widerspruch; das, was außerhalb des Begriffes liegt, kann alles, was man will, sein, nur kein Gegenstand, kein Objekt, weil das Objekt aus den Elementen des reinen Begriffes konstituiert wird; das Transzendente kann in keinem Falle gegenständlich oder objektiv sein und es kann überhaupt nicht *sein*, weil das *Sein* selbst eine der Bestimmungen der Objektivität ist, d. h. des Denkens. Die seiende oder objektive Transzendenz ist ein Widerspruch.

Man kann mir einwenden, daß der Begriff des transzendenten Gegenstandes für Kant keinen Widerspruch involviert, da er ihn für möglich hielt und im Begriffe des Dinges an sich, welches für die theoretische Vernunft obgleich problematisch aber wenigstens widerspruchslos ist, fixiert hat. Allein man muß im Auge haben, daß das transzendente Objekt in dem Sinne, den ihm die moderne Philosophie gibt, gar nicht mit dem Begriffe des Dinges an sich znsammenfällt. Das Ding an sich ist für Kant ein „Gedankending“ und besteht aus den subjektiven Elementen des intuitiven Verstandes. Es heißt „Ding an sich“ nur darum, weil es von den Bedingungen der Sinnlichkeit losgelöst ist und das reine intelligible Objekt, welches von allen fremden Bestimmungen frei ist, d. h. Objekt „an sich“, Objekt „als solches“, darstellt. Insofern es dem intuitiven Verstande immanent ist, enthält es keinen Widerspruch. „Der Begriff eines Noumenon, eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich (*lediglich durch einen reinen Verstand*) gedacht werden soll; ist gar nicht widersprechend.“ [1]) Dieser Begriff des Noumenon drückt nur „ein Denken von etwas überhaupt“ [2]) aus, ohne eine sinnliche Gegebenheit dieses Etwas zu fordern. *Zu seinem Wesen aber gehört das Gedachtwerden, als Moment, welches seinen Begriff konstituiert.* Die Welt des Dinges an sich ist „*gleichsam eine Welt im Geiste gedacht*,“ [3]) eine Welt des reinen unsinnlichen Gedankens, und als solche fällt sie gar nicht mit dem

1) Krlt. d. r. Vern. S. 272.
2) Ib. 270.
3) Ib. 263.

Begriffe einer Welt ohne Gedanken, d. h. einer transzendenten Welt, zusammen.

Der reine Begriff der Objektivität, oder die Objektivität selbst außerhalb der Bedingungen einer sinnlichen Anschauung, ist möglich, — es ist gerade das „Ding an sich", d. h. ein Objekt, welches unabhängig von der Sinnlichkeit, durch das reine Denken allein gegeben ist, das Objekt an sich.[1]) Obgleich der Begriff von einem solchen Objekt, oder vom Dinge an sich immer problematisch bleibt, ist er doch möglich und widerspruchslos. Der Begriff des transzendenten Gegenstandes aber, d. h. eines Objektes ohne Gedanken, ist ein Widerspruch nach Kants eigenen Worten. „Man sieht, daß das Gedankending (leerer Gegenstand ohne Begriff) dadurch unterschieden werde, daß jenes nicht unter Möglichkeiten gezählt werden darf, weil es bloß Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist, dieses aber der Möglichkeit entgegengesetzt ist, indem der Begriff sogar sich selbst aufhebt."[2]) Wir sehen daraus klar, daß der Begriff des Dinges an sich für Kant gar nicht mit demjenigen des transzendenten Gegenstandes zusammenfällt. Das Ding an sich ist ein Gegending, und geht darum, obgleich es die Grenzen unseres Verstandes übersteigt, doch nicht über die Grenzen jedes Verstandes hinaus. Es wird als Ding im rein intelligiblen Verstande, in dem das Gedachtwerden mit der Gegebenheit zusammenfällt, gedacht. Nur durch diese problematische Gegebenheit unterscheidet es sich von dem transzendentalen Gegenstande, welcher niemals „gegeben", sondern nur „gedacht" werden kann; seiner Form nach ist es völlig mit ihm identisch und unterscheidet sich von ihm nur dadurch, daß es einen fiktiven, intellektuellen Inhalt schon im Faktum seines Gedachtwerdens hat; wir können sagen, daß das Ding an sich eine solche transzendentale Apperzeption ist, welche durch die Tatsache ihrer Apperzeption ihren Inhalt erzeugt.[3])

---

1) Nicht die irrationale Materie der Erfahrung, sondern eben die reine Form ihrer Objektivität wird durch das Ding an sich verursacht; nicht die Materie, sondern die Form ist intelligibel; in diesem Sinne ist die intelligible Form (das Ding an sich als transzendentaler Gegenstand) der logische Grund der Erfahrung.

2) Krit. d. r. Vern. S. 302.

3) Diese drei Begriffe — der transzendentalen Apperzeption, des transz. Gegenstandes und des Dinges an sich — fallen ihrer Form nach gänzlich zusammen, und unterscheiden sich nur durch ihre transzendentale Bedeutung, durch ihre Rolle im System der transzendentalen Erkenntnistheorie. Das Ding

Man kann ja mit Kant über die Möglichkeit eines solchen Verstandes, über diesen wunderbaren Dualismus im Begriffe der Objektivität streiten, man kann behaupten, daß diese Lehre von zwei Verstandesvermögen ein Produkt des Psychologismus ist, da es weder „unseren" noch einen „fremden" Verstand gibt, sondern nur ein einziger Verstand, welcher nicht uns oder unserer Psyche, sondern sich selbst gehört, existiert; das müssen wir aber Kant einräumen, daß die Denkbarkeit und logische Möglichkeit des Dinges an sich nicht bestritten werden darf, weil es ebenso immanent und „bewußt" ist, wie jeder Gegenstand der Erfahrung. Bei der Interpretation der Kantischen Lehre wird sie gewöhnlich außer Acht gelassen, und das Ding an sich mit dem Begriffe des transzendentalen Gegenstandes verwechselt. Dadurch entstehen aber die größten Mißverständnisse. Das Ding an sich wird bei Kant als Grund der Erfahrungswelt gedacht, die Erscheinungen entstehen durch die Einwirkung der Dinge an sich auf unsere Sinnlichkeit; wie ist es möglich? Für die allgemein übliche Interpretation bleibt es ein Widerspruch, obgleich es in Wirklichkeit keiner ist. Das Ding an sich fällt der Form nach mit der transzendentalen Apperzeption zusammen, die transzendentale Apperzeption aber ist gewiß der Grund jeder Erfahrung, kein metaphysischer, sondern rein logischer Grund. Ebenso ist es ganz verständlich, daß nur durch die Einwirkung des Denkens, der reinen Objektivität, des transzendentalen Gegenstandes oder des Dinges an sich auf die Sinnlichkeit erst eine Erscheinung entstehen kann, denn ohne ein Ding „an sich" zu sein, kann sie überhaupt kein Ding sein. Das Ding an sich liegt der Form nach in der Erfahrung selbst.[1]) Es ist nur nicht in der Erfahrung „gegeben," denn „gegeben sein" kann es überhaupt nur im problematischen intuitiven Verstande.

---

an sich hat bei Kant gewiß auch andere Bedeutungen, als welche wir eben angegeben haben, die aber uns gar nicht interessieren. Es läßt sich aber in der Vernunftkritik eine Richtung nachweisen, welche das Ding an sich gerade als eine besondere (intellektuelle) Art der transzendentalen Apperzeption auffaßt (s. oben angeführte Zitate); und dadurch läßt sich die Meinung Windelbands bekräftigen, daß es in Kants Entwicklung eine Periode gab, wo er das transzendente Objekt völlig verwarf.

1) „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Erfahrung, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel" (Krit. d. r. V. S. 462). Und was ist es, was an einem Gegenstande der Erfahrung nicht Erscheinung ist? Nichts anderes, als die Gegenständlichkeit selbst, die Form der Objektivität überhaupt; die ist also intelligibel und „an sich."

Ebenfalls ist auch die Unerkennbarkeit der Dinge an sich von diesem Standpunkte aus völlig verständlich; sie sind unerkennbar, weil sie nur gedacht werden können; jede Erkenntnis verlangt außer dem Denken noch die Materie des Denkens; das Ding an sich aber ist das reine Denken selbst;[1]) an das transzendentale Subjekt ebenso wie an das transzendentale Objekt darf man gemäß dem Grundsatze, daß „die Gegenständlichkeit nie als Gegenstand betrachtet werden darf," keine Kategorie anwenden.

Im Begriffe des Transzendentalen also fallen das absolute Subjekt, mit dem absoluten Objekt, die transzendentale Apperzeption mit dem Dinge an sich „zusammen." Jetzt ist es uns ganz verständlich, warum Kant immer die Einheit des reinen Denkens mit dem transzendentalen Gegenstand,[2]) und diesen letzteren wiederum mit dem Dinge an sich identifiziert.[3]) Es ist keine äußere und nebensächliche Parallele, sondern sie liegt im Geiste seines ganzen Systems. Die reine Objektivit ist dasselbe wie das reine Denken. Sie geht nie über die Grenzen des Bewußtseins hinaus; sie bildet den wesentlichen Zug, den reinen Charakter des Bewußtseins selbst. Alles Sein, alle Objektivität ist immanent; es gibt und kann keine andere Objektivität geben. Es war nur eine notwendige Folgerung aus dem Kantischen System, wenn Hegel später das immanente Sein als Sein an sich bezeichnete. „Das an und für sich Seiende ist gewußter Begriff" und umgekehrt, „der Begriff als solcher ist das an und für sich Seiende."[4])

Allein die bloße Objektivität als reiner Gedanke ergibt noch keinen wirklichen Gegenstand der Erfahrung. Das Denken ist eine Einheit, und als solche setzt es immer eine Mehrheit, nicht

---

1) Die Welt der Dinge an sich ist unerkennbar, weil sie die Grenzen der sinnlichen Anschauung übertritt; der Verstand findet in ihr die absolute Leerheit der unerfüllten Verstandesformen; aber diese Welt kann ohne Widerspruch gedacht werden, weil diese Leerheit diejenige des Denkens ohne Anschauung ist. Die erkennende Vernunft kommt zur Idee von dieser Welt, aber niemals kann sie die Grenzen dieser Idee überschreiten, „weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann." (Prolegomena. Rosenkranz' Ausg. S. 136). Für uns ist sehr wichtig in diesem Satze, daß das Reich der Dinge an sich ist ein Reich der dinglichen Formen, ebenso wie der transzendentale Gegenstand und die transzendentale Apperzeption.

2) S. z. B. die oben angeführten Zitate (Kr. d. r. V. S. 709, 711). Vergl. auch S. 267, 269.

3) Z. B. S. 271, 291, 299, 730, 740 u. a.

4) Hegel, Logik. (Werke B. III. S. 35).

als sein logisches Korrelatum, sondern als Material für seine Bearbeitung voraus. Ohne dieses Material bleibt diese Einheit nur die reine Form der Gegenständlichkeit überhaupt, kann aber keinen konkreten Gegenstand erzeugen. Diese Mannigfaltigkeit des Materials bildet eine reine, vom Denken unterschiedene Richtung des Bewußtseins, eine besondere Art des Bewußtwerdens. Diese vom Denken unterschiedene Eigentümlichkeit des Bewußtseins fixiert Kant im Terminus „Gegebenheit." Gegebenheit und Gedachtwerden sind keine gesonderte Potenzen, keine von einander getrennte Funktionen des Geistes, sondern nur zwei mit einander notwendig und ursprünglich verknüpften Momente eines gegenständlichen Ganzen. Dieses ursprüngliche Ganze ist Gegenstand der Erfahrung, in welchem wir die Einheit und Mannigfaltigkeit immer zusammen finden; beide Momente in abstracto repräsentieren nur zwei verschiedene Arten der Beziehung des Bewußtseins auf seinen Gegenstand.

Als verschiedene Arten der Beziehung des Bewußtseins auf seinen Gegenstand tragen sie den Namen „Gegebenheit" und „Objektivität," als verschiedene Charakteristiken des Bewußtseins selbst von seiner subjektiven Seite — der „Sinnlichkeit" und des „Verstandes." „Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns die Gegenstände gegeben, ... durch den Verstand dagegen werden sie gedacht." Die Sinnlichkeit vertritt das Prinzip der Gegebenheit, der Verstand das des Gedachtwerdens *oder* der Objektivität.

Dieser Unterschied, obgleich er in der transzendentalen Theorie des Gegenstandes eine große Rolle spielt, wurde nirgends durch Kant mit voller Klarheit formuliert und hatte darum viele ganz ungerechte Vorwürfe hervorgerufen. Was bedeutet eigentlich „Gegebenheit" im Unterschiede von dem „Gedachtwerden"? Die gewöhnliche Antwort auf diese Frage besteht darin, daß dem Bewußtsein, als einem tätigen Prinzip, etwas von ihm unabhängiges gegenübersteht, was sozusagen seine schlummernde intellektuelle Energie erweckt und ihm das Material für die bewußte und rationale Bearbeitung liefert; dieses Material ist etwas Irrationales, aus dem Bewußtsein selbst Unableitbares und unabhängig von dem Subjekte ihm irgendwie „von außen her" gegebenes.[1]) Diese Tatsache der Gegebenheit „von außen"[2]) her wird dann sofort im

1) Die Litteratur in Bezug auf diese Frage s. Vaihinger, Kommentar B. II S. 16—24.

2) „Anderswoher gegeben." Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Hart. B. IV, 299).

Zusammenhang mit dem Dinge an sich gebracht, d. h. als ob es das Ding an sich wäre, welches uns dieses Material gibt, — und hier fängt gewöhnlich die Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie an, die Kant den Vorwurf des Dogmatismus, der Befangenheit in den Resten der früheren Metaphysik usw.[1]) macht.

Die Sache steht aber gar nicht so einfach. Man soll erstens nicht vergessen, daß die Feststellung dieses Unterschiedes zwischen dem Gegebensein und Gedachtwerden, zwischen Sinnlichkeit und Verstand historisch als Geburt der kritischen Philosophie erscheint, welche das Fundament zur ganzen weiteren Philosophie Kants darstellt und welche nach seinen eigenen Worten ihn aus dem „dogmatischen Schlummer" erweckt hat; seine Inaugural-Dissertation hat von Anfang an den Charakter eines methodologischen Traktats von der Sinnlichkeit und dem Verstand. Darum allein ist es schon unvorsichtig, wenn man Metaphysik und kindliche Naivitäten in solchen Begriffen sucht, welche historisch diese Metaphysik gerade vernichtet haben. — Zweitens ist zu bemerken, daß die Fragestellung bei Kant von den ersten Keimen an keinen metaphysischen, sondern rein methodologischen Charakter trägt. Nicht von einem Unterschied in dem Charakter und der Weise der Reaktion des Bewußtsein auf die äußeren Gegenstände geht Kant aus, sondern aus dem inneren Unterschiede in der Charakteristik der Begriffe selbst; den allgemeinen Begriffen werden die einzelnen Begriffe (conceptus singulares) entgegengehalten, wobei Raum und Zeit zu diesen letzteren gezählt werden, und zwar darum, weil es nur einen Raum oder eine Zeit gibt, in denen alle möglichen Räume und Zeiten nicht als Arten in einem Gattungsbegriffe, sondern als Teile im Ganzen enthalten sind.[2])

Es gibt zwei prinzipielle Unterschiede in der Charakteristik der Erkenntnisse: die eine richten sich „unmittelbar" auf den „einzelnen" Gegenstand, indem sie ihn in der konkreten Ausdehnung konstruieren; die anderen dagegen stellen sich die Aufgabe „vermittelst" des allgemeinen Begriffs eine Reihe der einzelnen Gegenstände in einer abstrakten Vorstellung zu vereinigen; die ersteren gründen sich auf die Coordination der Elemente die letztere —

1) In der neueren Zeit ist besonders die „immanente Schule" durch den Haß gegen diese Gegebenheit „von außen" bekannt. So Schuppe, A. v. Leclair, v. Schubert-Soldern, Cohen.

2) Kants Reflexionen; herausg. v. B. Erdmann, Bd. II, Refl. 274, 334.

auf die Subordination des Begriffs.[1]) So z. B. können wir uns zum Begriffe der Welt auf zweierlei Weise verhalten: Wir können die Welt vermittelst des allgemeinen Begriffs der Zusammensetzung (per conceptum compositionis in genere) „denken“, d. h. die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge in einer abstrakten Vorstellung der Substanz vereinigen, „unter“ welcher alle diese Dinge als ihre speziellen Äußerungen enthalten sind; oder wir können sie als eine unendliche Aufgabe betrachten, das konkrete Weltganze des unendlichen Raumes und der Zeit aus den ebenfalls konkreten Teilen zusammensetzen. Die Art der Synthesis in beiden Fällen ist prinzipiell verschieden:[2]) im ersten Falle wird sie auf Grund eines reinen Begriffes, im letzteren dagegen auf Grund der reinen Intuition vollzogen; das heißt, daß im ersteren Falle sie den Charakter der Allgemeinheit, im letzteren Falle denjenigen der Einzelheit und des Konkretums trägt, darin besteht gerade, wie später in der transzendentalen Methodenlehre gezeigt wurde, der prinzipielle Unterschied zwischen dem abstrakten metaphysischen und konkreten mathematischen Denken; das erstere trägt einen intellektuellen Charakter und wird auf Grund der allgemeinen Begriffe vollzogen; das letztere umgekehrt als ein konkretes und einzelnes, kann nur durch die „Konstruktion“ der Begriffe in einer konkreten Anschauung zu Stande kommen; beide Arten der Erkenntnis können sogar zuweilen auch in Widerspruch mit einander geraten; so z. B. der Begriff des absolut Einfachen oder der absoluten Totalität der Zusammensetzung; obgleich beide metaphysisch als notwendige Begriffe angesehen werden sollen, sind sie doch auch nach den Gesetzen der sinnlichen Intuition ganz und gar unmöglich, „denn in der kontinuierlichen Größe kann der Regressus vom Ganzen zu den möglichen Teilen, und in der unendlichen Größe — der Progressus von den Teilen zum gegebenen Ganzen, nicht zu Ende gebracht werden; daher ist weder die vollständige Analysis, noch Synthesis möglich und folglich sind nach den Ge-

1) „Es gibt reine Grundbegriffe der Anschauung und der Reflexion, die ersten sind die Prinzipien der Erscheinung, die zweiten der Einsicht; die ersten zeigen die Coordination, die zweiten Subordination.“ Ib. Refl. I, S. 29.

2) „Aliud enim est datis partibus compositionem totius sibi concipere, per notionem abstractam intellectus, aliud, hunc notionem generalem, tanquam rationis quoddam problema, exsequi per facultatem cognoscendi sensitivam, h. e. in concreto eandem sibi repraesentare intuitu distincto.“ Kant, De mundi sensibilis atque intelligibiss forma et principiis, Hart. B. VI, S. 390.

setzen der sinnlichen Intuition weder die absolute Totalität des Zusammengesetzten, noch die vollständige Zusammensetzung des Ganzen denkbar";[1]) „auf Grund der intellektuellen Tätigkeit aber sind mit der zusammengesetzten Substanz auch die einfachen Elemente und die Welt gegeben."[2])

Auf Grund dieser methodologischen Unterscheidung in dem Charakter der Erkenntnis baut Kant in seiner Dissertation zwei prinzipiell von einander verschiedene Weltbegriffe — mundus sensibilis und mundus intelligibilis. Indem er von dem zweifachen Ursprung des Weltbegriffes aus der Natur unseres Intelekts ausgeht, begründet er auch den prinzipiellen Unterschied im Charakter ihres metaphysischen Seins.[3]) In der Dissertation wird also noch vom Unterschied in den Erkenntnismethoden auf den Unterschied in den Gegenständen selbst geschlossen. Die Kritik der reinen Vernunft vernichtet bekanntlich die Illusion dieser Schlußfolgerung. In der Kritik erhält dieser Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand einen ausschließlich methodologischen Charakter. Die Intuition unterscheidet sich vom Denken nicht durch ihren Gegenstand, sondern ausschließlich durch den Charakter ihrer Methode, durch ihre transzendentale Bedeutung; beide haben verschiedene Bestimmung und erfüllen verschiedene Aufgaben im Prozesse unserer empirischen Erkenntnis. Das Denken drückt das Prinzip der Allgemeinheit aus; und da nur in einem allgemeinen Begriffe das Bewußtsein der Vereinigung einzelner Dinge und die sinnvolle Auffassung des Mannigfaltigen in einem Akte möglich ist, so kann man das Denken Prinzip des „Sinnes" oder „Verstehens" nennen; es erzeugt denjenigen spezifischen Zug des Bewußtseins, welcher nichts anderem zukommt, nämlich, zu vereinigen ohne die Selbstständigkeit der Elemente zu zerstören;[4]) die Mannigfaltigkeit der

---

1) De mundi sensibilis . . . (Hart. B. II, S. 396).

2) Ib. S. 397.

3) In hac conceptus substrati expositione praeter natas, quae pertinent ad distinetam cognitionem objecti, exiam ad duplieem illius e mentis natura genesin aliquantum respexi, quae quoniam exempli instar, methodo in metaphysicis penitius perspiciendae inservire potest, mihi haud parum commendabilis esse videtur." De mund . . . S. 395. „Verum in philosophia pura, . . . methodus antevertit omnem scientiam." „. . . expositio legum rationis purae est ipsa sicientiae genesis, et earum a legibus discinetio veritatis." Ib. S. 417.

4) In Bezug auf diesen synthetischen Charakter des Bewußtseins siehe Windelband, System der Kategorien, S. 1.

einzelnen Dinge oder Elemente treten durch Vermittelung der allgemeinen Begriffe in bewußte Verhältnisse mit einander, und auf diese Weise entsteht die Objektivität. Objekt ist „Sinn“ und Sinn ist nur im Denken möglich, d. h. durch die Vermittlung des allgemeinen Begriffes, darum bezeichnet Kant die reinen Verstandesbegriffe als „Prinzipien der Einsicht“,[1]) der reine Begriff ist dasjenige, was das Urteil zu einem sinnvollen Akte erhebt; jedes Verhältnis vollzieht sich im Begriffe oder auf Grund eines Begriffes, denn nur in ihm finden wir den Punkt, von dem wir mit einem einzigen Blick die Mannigfaltigkeit übersehen können, und nur in ihm findet diese Mannigfaltigkeit das Zentrum ihrer Vereinigung.

Die Elemente an sich „wissen“ nichts von einander; sie bleiben in einer absoluten Isolierung, nur der Begriff kann etwas „von ihnen“ wissen, weil er sie zuerst in einheitlichen „bewußten“ Akt vereinigt. Das Gegebene „steht“ nicht selbst in einem Verhältnis zu anderem Gegebenen, sondern nur der Begriff „stellt“ es in dieses Verhältnis und begreift es dadurch als einen bestimmten Gegenstand. Also nur im Begriffe, als dem „Allgemeinen,“ liegt das Prinzip der Einsicht, des Verstehens und der Einheit.

Aber die reine Allgemeinheit in ihrer absoluten Isoliertheit ist unmöglich; das Allgemeine setzt das Konkrete voraus, nicht als sein logisches Korrelat, sondern als seine Materie; es ist nur dadurch ein Allgemeines, daß es in einer logischen Verbindung mit dem Konkreten steht, sich darauf richtet und es vereinigt. „Der Begriff ist nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren er sich auf Gegenstände beziehen kann.“[2]) An sich selbst aber in seiner reinen Abstraktion stellt er nur eine vollständig leere Funktion, nur eine logische Möglichkeit der Vereinigung dar; die „Bestimmtheit“ für diese Funktion wird nicht durch sie selbst erzeugt, sondern wird „anderswoher“ hineingebracht. Dieses anderswoher gilt nur für das Denken und nicht für das Bewußtsein überhaupt; die Materie liegt außerhalb des Denkens, aber innerhalb des Bewußtseins überhaupt. Jetzt verstehen wir den Sinn dieses „anderswoher.“ Das Prinzip der Allgemeinheit fordert die Anwesenheit im Bewußtsein noch eines anderen Prinzips, nämlich desjenigen der Einzelheit und Konkretheit. Und ebenso wie das Prinzip der Allgemeinheit durch das

1) Refl. I, 529.
2) Krit. d. r. Vern. S. 113.

Denken vertreten wird, so repräsentiert die Anschauung mit ihrem sinnlichen Material, d. h. die Erscheinung: das Prinzip der Konkretheit. „Es gibt reine Grundbegriffe der Anschauung oder der Reflexion; die ersten sind die Prinzipien der Erscheinung, die zweiten der Einsicht; die ersten zeigen die Koordination, die zweiten Subordination.“ (S. Refl. 529). Der Begriff gibt noch keinen konkreten Gegenstand, sondern nur die reine Form der Gegenständlichkeit überhaupt; der Gegenstand seiner Individualität nach bleibt unbestimmt.[1]) Darum wird noch eine andere „Art der Beziehung des Bewußtseins auf den Gegenstand,“ eine andere Richtung des Bewußtseins erforderlich, welche die Funktion der Konkretisierung erfüllen kann.[2]) Diese Art des Bewußtseins wird bei Kant gerade im Terminus „Gegebenheit“ fixiert. Dieser Gegebenheit in ihrer Abstraktion fehlt jede Einheit und folglich jeder Sinn, jede Einsicht; sie ist noch durch keinen Begriff vermittelt und dadurch absolut konkret; darum sind ihre Unmittelbarkeit und ihre Einzelheit oder Konkretheit Wechselbegriffe.[3]) Sie drückt nichts außerhalb des Bewußtseins Liegendes oder ihm von außen her Hinzugefügtes aus, sondern nur eine besondere Art und Weise des Bewußtwerdens überhaupt, durch welche wir zur Konkretheit und Einzelheit gelangen können, oder besser gesagt, welche uns das Einzelne als solches erzeugt.

Die Gegebenheit enthält ihrerseits eine Zweiheit in ihrer Natur; in ihr liegen zwei Prinzipien verborgen, nämlich die Form und die Materie des Gegebenen; beide drücken ebenfalls nichts anderes aus als zwei verschiedene Richtungen des Bewußtseins. Die Materie wird nicht von außen her gegeben, sondern stellt selbst eine besondere Art des Bewußtseins dar, welche am treffendsten durch den Terminus „Affizieren“ beschrieben wird; sie ist das, was die erfahrungsmäßige „Wirklichkeit“ des Gegenstandes erzeugt, indem sie ihn in einen Zusammenhang mit der Empfindung bringt. Darum trägt das „Affizieren“ bei Kant keinen transzendenten Charakter, sondern ist nur ein beschreibender, aus der Psychologie

---

1) „Wenn ich etwas nur respektiv auf meinen Begriff setze, so ist es vielfältig unbestimmt.“ Refl. I, 850.

2) Omnis enim intuitus noster adstringitur principio cuidam formae, sub qua sola aliquid immediate, s. ut singulare, a mente cerni et non tantum discursive per conceptus generales concipi potest“ De mundi sensibilis . . . (Hart. 404).

3) „Immediate, s. ut singulare.“ S. oben vor. Anm.

übernommener Terminus, für die Bezeichnung einer besonderen Art des Bewußtseins, welche Kant zum Prinzip des Empirischen, als eines solchen, macht. Das Affizieren ist keine Tätigkeit und auch kein Leiden, es ist überhaupt kein objektiver Prozeß, sondern nur ein allgemeiner Begriff, welcher zu erkenntnistheoretischen Zwecken zur Bezeichnung einer besonderen Art des Bewußtseins überhaupt gebildet ist. „Um die Sinnlichkeit von dem Verstande gegnerisch zu unterscheiden, ist Kant auf den hergebrachten Unterschied eingegangen, der zwischen Affizieren und Denken gemacht wird.“ [1]) „Affektion“ im Gegensatz zur „Funktion“ bedeutet nur eine besondere Richtung, einen eigentümlichen Charakter des Bewußtseins,[2]) es ist das, was einen Gegenstand zum empirischen, zum Erfahrungsgegenstand macht. So z. B. wenn ich mich selbst nur denke, so bin ich in diesem Denken nur ein transzendentales Subjekt, ohne jede Realität und Gegebenheit, wenn dagegen dieses Sich-Selbst-Denken in Verbindung mit der inneren Anschauung tritt, so entstehe ich selbst als ein empirisches Subjekt, als ein psychologisches Individuum; das heißt gerade, daß das empirische Subjekt durch die Affektion des inneren Sinnes entsteht; ohne diese Affektion, d. h. ohne empirische Bestimmung bleibt es auch ohne Realität. Es hat hier keinen Sinn, die Affektion als einen Prozeß der inneren Einwirkung auf sich selbst aufzufassen, als ob ich außerhalb meines Denkens noch etwas Selbständiges wäre, was auf dieses Denken kausal einen Einfluß auszuüben vermag; ich bin doch nichts außerhalb meiner Objektivität; und diese Objektivität wird nur durch das Denken zu Stande gebracht; als Mannigfaltigkeit der inneren Zustände aber, welche das Denken affizieren, und ihnen die empirische Bestimmtheit verschaffen, bin ich kein selbstständiges Wesen, sondern nur ein Moment, in dem psychischen Ganzen meiner Individualität. Das Bewußtsein als leere Form ist kein Gegenstand der Psychologie, zu einem solchen wird es nur durch den Inhalt; und dieses Moment der Inhaltlichkeit wird im Terminus der inneren Affektion fixiert. Dasselbe bedeutet aber auch die äußere Affektion, denn Kant sagt: „wenn wir von den letzteren (Erscheinungen im Raume) einräumen, daß wir dadurch Objekte nur insofern erkennen, als wir äußerlich affiziert werden, so müssen wir auch vom inneren Sinn zugestehen, daß wir dadurch uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst

1) Cohen. Kants Theorie der Erfahrung. 2. A. S. 408.

2) Kritik der reinen Vernunft. 2. A. S. 112.

affiziert werden."[1]) Der Terminus Affizieren bedeutet nur Beschreibung und Bezeichnung derjenigen Art des Bewußtseins, welche jetzt irrationales Material genannt wird und das Prinzip der gesetzlos zerstreuten Mannigfaltigkeit der sinnlichen Daten darstellt. Zur Sinnlichkeit gehört aber nicht nur diese Zerstreutheit, sondern auch das Prinzip ihrer gesetzmäßigen Koordination, insofern diese Koordination mit dem „Einzelnen" und „Unmittelbaren" zu tun hat, bleibt sie noch im Gebiete der sinnlichen Gegebenheit und unterscheidet sich vom Denken als dem Prinzip der Subordination und der abstrakten Einheit. Die Gesetze dieser Koordination sind reine Anschauungen des Raumes und der Zeit, das, was sie von reinen Begriffen unterscheidet, ist ihre konkrete Einzelheit. „Die Geometrie beweist ihre Sätze nicht so, daß sie ihr Objekt in der Form eines allgemeinen Begriffes denkt, wie es die rationalen Wissenschaften tun, sondern indem sie es anschaulich durch die einzelne Intuition darstellt."[2])

Also der wirkliche Gegenstand der Erfahrung wird aus zwei Richtungen des Bewußtseins zusammengesetzt: aus der Sinnlichkeit und dem Denken, oder aus der Gegebenheit und Objektivität. Ohne Denken kann er nicht den Charakter der Objektivität bekommen und bleibt unbestimmt in Bezug auf seine Gegenständlichkeit, d. h. er bleibt nur Erscheinung. „Erscheinung ist unbestimmter Gegenstand der sinnlichen Anschauung." Ohne die Gegebenheit aber fehlt ihm der Charakter konkreter Einzelheit und er bleibt ein Gedankending. Diese Grunddivision der Prinzipien der Erkenntnisse hat jetzt fast allgemeine Anerkennung gefunden; im Widerspruch damit steht nur das System von H. Cohen. Da diese Abwendung von den Kantischen Prinzipien nach der Richtung Hegels ein wichtiges und interessantes Moment im Leben der modernen Erkenntnistheorie darstellt, so werden wir bei ihm etwas ausführlicher stehen bleiben, um die Kantische Lehre gegen diesen Panlogismus zu verteidigen, umso mehr als es die Kantische Lehre selbst klarer macht.

Cohen strebt darnach, die Gegebenheit völlig zu vernichten und an ihre Stelle ausschließlich das reine Denken zu setzen; der Gegenstand stellt für ihn das wahre Sein nur insofern dar, als er aus dem reinen Denken erzeugt ist, irgend eine Gegebenheit für das Denken von außen verneint er prinzipiell, da es, seiner Meinung

1) Kritik der reinen Vernunft. S. 158.

2) De mundi sensibilis . . . § 15c.

nach, die Einheit und Reinheit des Denkens zerstört;[1]) diese Verneinung folgt aus seinen Hegelianischen Tendenzen im Gebiete seiner Methode, er strebt nämlich darnach, immer im Begriffe selbst den logischen Grund für den Übergang und die Gewinnung eines anderen Begriffes zu finden, sie dialektisch zu verbinden und zu zeigen, daß sie logisch einander voraussetzen und auseinander folgen. Den schwierigsten Punkt für ein solches, rein rationalistisches und dialektisches System bildet freilich alles Einzelne und Konkrete, d. i. alles das, wofür Kant einen zureichenden Grund außerhalb des Denkens — in der Anschauung — zu finden suchte. Wie ist die rein logische Deduktion des Einzelnen möglich? Wie kann das Denken es aus seinen reinen Begriffen erzeugen? Cohen ist völlig klar darüber, wie gefährlich dieser Punkt für ihn und wie schwierig und wichtig er für sein ganzes System ist. „Sofern wir die Einzelheit anerkennen, muß sie im reinen Denken erzeugbar sein." Diese Forderung aber „bildet das härteste Problem, und es wäre der höchste Triumph des Denkens, wenn es diese Frage zu erledigen vermöchte."[2]) Durch einen sehr komplizierten dialektischen Prozeß gelingt es ihm, das zu leisten. Wir werden nicht alle Einzelheiten dieses Prozesses berühren und geben nur die Grundpositionen seiner Deduktion an.

Die Frage steht also folgendermaßen: wie ist die Einzelheit aus der allgemeinen Einheit des Denkens zu deduzieren, wie ist ihre logische Notwendigkeit, als eines reinen Begriffs zu beweisen? Einzelheit ist nicht Einzigkeit, sie unterscheidet sich von dieser letzteren dadurch, daß sie auf die anderen mit ihr in Verbindung stehenden Einzelheiten hinweist, d. h. dadurch, daß sie immer als ein Glied irgend einer Mehrheit auftritt; diese Beziehung zur Mehrheit liegt in ihrem logischen Wesen, ohne sie kann sie gar nicht gedacht werden, „sie gehört schlechterdings der Mehrheit an."[3]) „Die Selbständigkeit des einzelnen Urteils ist demgemäß aufgehoben. Die Einzelheit ist als Einheit der Mehrheit erkannt und bewahrt."[4]) Sie ergibt sich mit logischer Notwendigkeit aus dem Begriffe der Mehrheit, als ihrem begrifflichen Korrelatum. Die Mehrheit aber ihrerseits erscheint als das logische Korrelatum der Einheit. „Einheit und Vielheit stehen in korrelativer Ver-

1) Cohen. Logik der reinen Erkenntnis. S. 11, 128.
2) Ib. S. 144.
3) Ib. S. 144.
4) Ib. S. 145.

knüpfung."[1]) Wenn die Mehrheit de jure ein reiner Begriff ist, so muß sie mit logischer Notwendigkeit aus ihren Grundbegriffen erzeugbar sein, und nicht als ein äußerliches Material anders woher zu ihm kommen, darum sagt Cohen: „Wenn daher das Viele ein rechtsmäßiger und notwendiger Gedanke ist, so muß es erst ein solcher werden,[2]) so muß der Schein aufgehoben werden, als ob die Empfindung die alleinige Quelle und die Bürgschaft für die Vielheit wäre."[3]) Nicht die Empfindung, sondern das Denken selbst ist ihre Quelle, ihr „Ursprung"; sie folgt notwendig und rein logisch aus seinem Wesen. Das Denken ist nicht „nur" Vereinigung, sondern zugleich auch Sonderung; und beide diese Richtungen des Denkens sind in jedem reinen Akte das Unterscheiden des Vereinigten; und ebenfalls existiert keine Sonderung ohne Vereinigung, weil die Sonderung selbst eine Art der Vereinigung darstellt. Beide Richtungen des Denkens „durchdringen" einander und „erhalten" sich ineinander. Das eigentliche Wesen des Denkens verlangt folglich in jedem seiner Akte die notwendige Korrelation zwischen Einheit und Mehrheit. „Nicht ein Wechsel findet statt, sondern Erhaltung zugleich für Sonderung und Vereinigung". In der Sonderung erhält sich die Vereinigung und in der Vereinigung erhält sich die Sonderung." „Beide sollen nicht nebeneinander lagern, sowenig als ineinander übergehen. Eine Durchdringung, wie man sie sich dynamisch nicht vorzustellen vermag, wird für die Erhaltung gefordert." „Es ist demnach zu fordern, daß in der Mehrheit die Einheit, und in der Einheit die Mehrheit Erhaltung behaupte." Beide drücken die einander notwendig voraussetzenden Richtungen des Denkens aus. Das Denken selbst also erzeugt in sich selbst die Mehrheit; sie entsteht als ein reiner Gedanke aus der Einheit selbst. Mit der Mehrheit aber ist logisch die Einheit verknüpft. Auf solche Weise scheint die Deduktion der Einzelheit geleistet zu sein. Die Einzelheit als reiner Begriff, folgt mit Notwendigkeit aus der Einheit selbst durch Vermittelung der Mehrheit. Der Begriff der Einheit schließt sie schon implicite in sich ein; beide sind folglich ohne einander undenkbar.

---

1) Ib. S. 122.

2) Der Terminus und sein Sinn ist der Hegelschen Philosophie entnommen; daß nur im Prozesse des Werdens ein Begriff eine Wahrheit erhält, bedeutet nur, daß er in der logischen Verbindung mit anderen Begriffen, nur durch die dialektische Deduktion seine Rechtfertigung erhält.

3) Cohen, Logik. S. 123.

Was hat in Wahrheit diese spekulative Deduktion geleistet? Ihr eigentliches Ziel, ist von ihr ganz unberührt geblieben, denn sie hat nur die „Einzelheit“ aber nicht das „Einzelne“ deduziert. Die „Einzelheit“ ist ein Begriff und als solcher unterliegt sie auch den spekulativen Operationen; es ist sehr nützlich, vielleicht auch sogar notwendig, seine dialektische Wahrheit zu zeigen; „das Einzelne“ aber bleibt außerhalb der Sphäre aller dieser Operationen, da es kein reiner Begriff ist und aus dieser unableitbar bleibt. Die Spekulation bleibt und will immer nur im Reiche der reinen Begriffe bleiben; sie darf und kann nicht ihre Grenze überschreiten; darum ist ihr die Mehrheit als Begriff, aber nicht das Viele, die Einzelheit, aber nicht das Einzelne zugänglich.[1]) Es ist charakteristisch, daß für die Ableitung des Vielen und Einzelnen Cohen in seine Deduktion den Begriff der Zeit einführt, nur durch den Begriff der Zeit und der Zahl gelingt es ihm, den Übergang von der Einheit zur Vielheit (nicht Mehrheit) zu finden. Aber dadurch wird in seine Deduktion ein ihr völlig fremdes Element eingeführt, nämlich die Zeit, welche unter keinen Bedingungen und aus keinem Begriff erzeugbar ist. Einmal in die Deduktion eingeführt und, sozusagen, vorübergehend, unmerklich ihr hinzugefügt, wird sie schon freilich ihre Arbeit leisten, d. h. sie wird dann wie die Vielheit, so auch das Einzelne und Konkrete erklären. Die Frage aber besteht gerade darin, ob sie überhaupt eingeführt werden

---

1) Das Ringen mit dieser Unmöglichkeit die Grenze des reinen Begriffs zu übersteigen findet seinen charakteristischen Ausdruck bei Hegel. Alle Versuche die Grenze des reinen Begriffs zu überschreiten gründen sich bei ihm auf Wortspiele. Nehmen wir z. B. seine Deduktion der Veränderung. Es ist nicht möglich die Veränderung als einen zeitlichen Prozeß, sondern nur als eine logische Korrelation der Begriffe „Etwas“ und „Anderes“, zu deduzieren. Das „Etwas“ als eine Bestimmtheit schließt die Negation des „Anderen“ ein; es geht in den Begriff des „Anderen“ über, d. h. beide Begriffe weisen aufeinander hin, sind logisch miteinander verbunden; „jedes hat das Andere seiner an ihm selbst“ (Logik, S. 121, B. III). „Das Etwas als Werden ist ein Übergehen, dessen Momente selbst Etwas sind, und darum Veränderung ist“ (Ib. S. 121) Auf diese Weise wird der Begriff der Veränderung als ein dialektisches Übergehen, logisches Aufeinanderhinweisen des Etwas und des Anderen abgeleitet. Aber die Veränderung im gewöhnlichen Sinne des Wortes bleibt außerhalb dieser Deduktion, weil der logische „Übergang“, d. h. die begriffliche Korrelation des „Etwas“ und „Anderen“ doch kein zeitlicher Prozeß der Veränderung ist. Die Veränderung im zeitlichen Sinne bleibt von den reinen Begriffen unableitbar, weil ihre Natur alogisch und zur Hälfte wenigstens anschaulich ist. Nur durch die Doppelbedeutung des Wortes Veränderung ist diese Deduktion scheinbar vollzogen.

darf. Der Grund, unter welchem Cohen diesen Begriff einführt, ist folgender: „Wenn anders dies die Bedingung der Kategorie ist, als Erkenntnis die Bedingung des Gegenstandes zu sein, so ist vorzugsweise der Zeit diese Bedeutung zuzusprechen, weil ohne sie keine Mehrheit, also kein Inhalt entstehen kann."[1]) In der Zeit „entsteht die erste Form der Mehrheit,"[2]) wir fragen aber, ob diese „Form der Mehrheit" mit der Mehrheit selbst ebenso verknüpft ist, wie die Mehrheit selbst mit der Einheit, ob zwischen beiden dieselbe rein logische Korrelation, dasselbe Durchdringen besteht, welche z. B. in den Begriffen des Positiven und Negativen, der Einheit und Mehrheit, der Endlichkeit und Unendlichkeit stattfindet? Können sie in eine logische Verbindung miteinander gestellt werden? Es scheint uns ganz klar zu sein, daß die alogische Natur der Zeit diese Verbindung nicht zuläßt; die Zeit kann nicht in irgend einem Begriff als in ihm versteckter Keim liegen und ist folglich auch nicht daraus abzuleiten und herauszuanalysieren. Man soll sich nur darüber klar werden, ob es möglich ist, daß die Mehrheit logisch die Hinweisung auf die Zeit auf dieselbe Weise enthält, wie diejenige auf die Einheit. Daß die Mehrheit eine bestimmte Form ihrer Äußerung fordert, — das ist richtig. Aber fordert sie unbedingt die Zeit? Vielleicht den Raum? Vielleicht noch eine andere Form, welche uns gar nicht bekannt ist? Und ist die Forderung streng logisch? Ist die Mehrheit ebenso und in demselben Sinne ohne Zeit undenkbar, wie ohne Einheit? Cohen strebt danach, das Bewußtsein der Zeit auf allen möglichen Wegen zu logisieren. Er versucht zu zeigen, daß der philosophische Begriff der Zeit von ihrer populären Vorstellung sehr weit steht; daß die Zeit als eine philosophische Kategorie weder vorgestellt noch angeschaut werden kann, da für den Philosophen die Zeit umgekehrt fließt, — von der Zukunft in die Vergangenheit. Allein diese ganze Paradoxie, nur allein ausgedacht, um den logischen Charakter der Zeit um jeden Preis zu retten, um zu zeigen, daß sie nur gedacht werden kann (denn freilich kann sie nicht vor der Zukunft zur Vergangenheit angeschaut werden), daß ihre logische Natur ihrer populären Anschauungsweise gerade entgegengesetzt ist, — alles das verändert die Sache gar nicht. Denn alle „diese Antizipation der Zeit" gründet sich gar nicht auf die Zeit als solche, sondern auf die hinzugedachten Begriffe. Die Antizipation,

1) Cohen, Logik S. 129.
2) Ib. S. 131.

wenn sie überhaupt im vorliegenden Falle stattfindet, wird nicht durch die Zeit, sondern durch die Kategorie der Größe vollzogen, welche wir auf die zeitliche Reihe anwenden; die Antizipation ist dann das hypothetische Resultat der vollendeten Reihe; als Resultat erscheint es schon in der Form des Quantums (obgleich nur einer hypothetischen); folglich wird die Antizipation eigentlich durch den Begriff der Quantität, nicht durch denjenigen der Zeit erfüllt. Ganz ungerecht trägt Cohen auf die Zeit selbst dasjenige über, was eigentlich zum Wesen des in die Zeit hineingebrachten Begriffes gehört und für die Konstruktion der zeitlichen Reihe notwendig ist. Die Zeit selbst ist weder retrospektiv, noch antizipierend; nur die Synthesis der Zeit in den reinen Begriffen erzeugt die Vergangenheit und Zukunft, als einen sinnvollen und einheitlichen Akt der retrospektiven oder antizipierenden Zeit; die Zeit selbst aber hat keinen logischen, sondern rein kontemplativen und „einzelnen“ Charakter. „Welche von den verschiedenen Zeiten, die vorhergehende, welche die nachfolgende ist, das kann man durch die Merkmale, welche dem Verstande begreiflich sind, nicht bestimmen; unsere Seele unterscheidet sie nur vermittelst der einzelnen Intuition.“ [1]) Es gibt prinzipielle Unterschiede in der Art und Weise des Bewußtwerdens; mit Hilfe des reinen Denkens allein kann man im äußersten Falle eine Welt der wissenschaftlichen Abstraktion konstruieren, eine Welt der allgemeinen Gesetze; die konkrete, empirische Wirklichkeit aber bleibt nicht der reinen Logik allein unterworfen; es bleibt in ihr immer etwas Irrationales, Unbegreifliches, Unlogisches: sie besteht nicht aus der reinen Objektivität, in ihr liegen außerdem noch die Elemente der unmittelbaren Gegebenheit.

Der Gegenstand der Erfahrung besteht nie aus reinen Begriffen und darf nicht in reinen Begriffen aufgelöst werden. Es bleibt in ihr immer etwas, was für den reinen Begriff unfaßbar ist, und durch ihn nicht gemessen werden kann. Dieses irrationale Moment in unserer Erkenntnis hat schon N. Cusanus deutlich eingesehen. „Zwischen dem Maß und dem Gemessenen, sagt er, wird bei der größten Gleichheit immer noch eine Differenz übrig bleiben;“ [2]) d. h. daß zwischen dem reinen Begriffe und dem wirklichen Gegenstand immer ein gewisser Abstand besteht, daß sie beide nicht einander decken und nicht an einander gemessen werden

1) Kant. De mundi sensibilis atque intelligibilis . . . § 14, 2.

2) N. Cusanus, De docta ignorantia.

können. Für diese „Differenz“ haben wir jetzt einen treffenden Ausdruck im Begriffe der Irrationalität. Aber diese Irrationalität ist die des Bewußtseins, sie liegt in seinem eigenen Bereiche;[1]) es soll also im Bewußtsein selbst ein Prinzip für sie gefunden, eine eigentümliche Richtung des Bewußtseins aufgezeigt werden, welche sie erzeugt. Und dieses Prinzip hat Kant im Begriffe der Sinnlichkeit gefunden. Daß Raum und Zeit zu dieser Sinnlichkeit gehören, uns also ihrer Natur nach alogisch sind, hat Kant zum ersten Male eingesehen. Das ist eine seiner größten Leistungen.

Für die Wirklichkeit eines Gegenstandes der Erfahrung sind also zwei Haupt-Momente notwendig: die reine Form des Denkens und die Mannigfaltigkeit des sinnlichen Materials. Allein diese beiden Momente sind so von einander verschieden, daß beiderseits bestimmte Vereinigungspunkte als notwendig erscheinen, welche ihr Zusammensein möglich machen könnten. Von Seiten der sinnlichen Gegebenheit ist bestimmte Ordnung nötig, nach welcher die Elemente der Gegebenheit sich aneinander reihen; die Einheit kann an das sinnliche Material nur in einer bestimmten Ordnung hineingelegt werden. Diese Ordnung nennt Kant „Form der Sinnlichkeit“; das ist Raum und Zeit. Von Seiten des Verstandes aber ist eine bestimmte Methode notwendig, vermittelst derer der Verstand seine Einheit in das sinnliche Material hineinbringen kann. Diese Methode der Einbildungskraft ist das transzendentale Schema. Diesen Begriff wollen wir ausführlicher betrachten, da er eine sehr wichtige Rolle in der Kantischen Gegenstandstheorie spielt, indem er die reale Bedeutung der Kategorien nur auf die Erscheinungen restringiert. Die Sache ist die, daß die Kategorie an sich ihrem reinen intellektuellen Wesen nach eine unbegrenzte Möglichkeit der Anwendung hat; als Begriff vom Gegenstand überhaupt, ist sie gar nicht auf die Bedingungen der Erfahrung notwendig angewiesen und logisch ist ihre Anwendung auf Gegenstände, die über unsere Erfahrung hinausgehen, denkbar. In Bezug auf Raum und

1) Die irrationale Materie wird nicht durch das Ding an sich erzeugt, sondern bildet eine besondere Richtung des Bewußtseins selbst. Durch das Ding an sich, durch den transzendentalen Gegenstand wird aber nur die Gegenständlichkeit als solche, nicht die Irrationalität bestimmt. Wenn Kant von der Materie als von einem Korrelatum zur Empfindung spricht, so meint er damit schon kein irrationales Material, sondern nur den von der Erscheinung und Empfindung unabhängigen Gegenstand, den reinen Gegenstand, der der Empfindung entgegensteht.

Zeit kann man es nicht behaupten, da sie Formen der Anschauung der Erscheinungen sind und außerhalb des Erscheinungsgebietes keine Bedeutung haben können. „Die reinen Verstandesbegriffe sind aber von dieser Einschränkung frei und erstrecken sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht.“ [1]) Ohne sie sind nicht nur Erscheinungen, sondern überhaupt kein denkbarer Gegenstand möglich, da sie den Begriff der Objektivität vollständig erschöpfen. Wer kann aber uns beweisen, daß keine andere Form der Anschauung außer Raum und Zeit möglich sei? „Denn wir können von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urteilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschränken, und für uns allgemeingültig sind.“ [2]) Alle denkenden Wesen aber, als denkende, welche Anschauungsformen sie auch haben mögen, müssen sich denjenigen Bedingungen unterwerfen, ohne die kein objektives Denken möglich ist. Darum droht die reale Geltung der Kategorien über die Erfahrung hinauszugehen; die Einheit der Natur wäre dadurch vernichtet, da neben unserer Natur noch eine andere vorhanden wäre, welche durch andere Mittel der Anschauung konstruiert wäre. Um diese Einheit der mathematischen Naturwissenschaft zu retten, wäre es für Kant notwendig, die reale Anwendung der Kategorien auf die Bedingungen unserer Erfahrung zu restingieren. Diese Restinktion ist die Haupttendenz des Schematismus.

Um irgend eine Erscheinung unter den reinen Verstandesbegriff zu subsummieren, um die gegenständliche Einheit in die noch unbestimmten Objekte der sinnlichen Anschauung hineinzubringen, ist eine „Verfahrungsweise des Verstandes,“ ein Mittel, durch welches die Einbildungskraft ihre Aufgabe erfüllen kann, nötig. Dieses Mittel, im Begriff ausgedrückt, ist das, was Kant als transzendentales Schema bezeichnet. So ist z. B. die Größe ein reiner Verstandesbegriff; um die Größe eines gegebenen Objekts zu bestimmen, d. h. um diesen reinen Begriff in die von Seiten der Größe noch unbestimmte Erscheinung hineinzubringen, sollen wir sie messen. Das Messen ist aber nichts als diejenige Methode, durch welche die Erscheinungen als Größen bestimmt werden können. Messen heißt, die Anzahl der Einheiten, welche in einem bestimmten Objekt enthalten sind, zu zählen; darum ist die Zahl

1) Krit. d. r. Vern. S. 152.
2) Kr. d. r. V. S. 75.

eine notwendige Bedingung der Größe; nur durch die Zahl kann eine Größe bestimmt werden: also ist die Zahl das Schema der Größe.

Synthesis und ihre Einheit sind noch für die Konstruktion des Gegenstandes unzureichend; obgleich die Synthesis in jeder gegebenen Form dieselbe bleibt, bedient sie sich verschiedener Mittel, um diese Einheit in die Sinnlichkeit hineinzubringen; indem wir nach der Kategorie der Größe synthesieren, bedienen wir uns der Methode des Zählens; wenn wir aber z. B. nach der Kategorie der Ursache synthesieren, wenden wir die Methode der Bestimmung des zeitlichen Nacheinanderseins an usw. Diese verschiedenen Verfahrungsweisen der Einbildungskraft für die Realisation der Synthesis bedingen den Übergang vom Verstande zur Sinnlichkeit, indem sie die Regel der Synthesis nach Kategorien in der Zeit angeben. Das Schema bereitet sozusagen den Weg für das Hineinbringen der Begriffseinheit in das mannigfaltige Material der sinnlichen Anschauung vor, d. h. es zeichnet, schematisiert den Begriff, indem es ihn in eine Regel der Konstruktion verwandelt. Das Schema ist kein Begriff und keine bildliche Vorstellung, sondern nur Bewußtsein derjenigen Methode, durch die wir aus den Begriffen eine anschauliche Vorstellung machen können. So z. B. ist jede Gleichung der analytischen Geometrie ein Schema; denn sie ist nichts anderes als Bewußtsein der Methode, für die Konstruktion einer bestimmten Linie, d. h. für die Realisation des allgemeinen Begriffes der Linie in einer konkreten, gegebenen Linie, z. B. einer Parabel. So ist auch eine jede algebraische Formel ein Schema, da sie die allgemeinen Gesetze der Zahlen in einer symbolischen Form schematisiert. Die Schemata spielen also eine große Rolle in unserer Erkenntnis, besonders bei der wissenschaftlichen Bearbeitung der Wirklichkeit. Sie sind Methoden für das Erzeugen der konkreten Gestalten oder Bilder, und gerade durch diesen Methodischen Charakter unterscheiden sie sich von den Bildern selbst. „So wenn ich fünf Punkte hintereinander setze . . . . . , ist es ein Bild von der Zahl Fünf. Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder Hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr — die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe nach eine Menge (z. B. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als das Bild selbst, welches ich im letzteren Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriffe vergleichen können.“[1])

---

1) Kritik der reinen Vernunft. S. 179.

Das Schema hat also erstens die realisierende Bedeutung, sofern es die Möglichkeit der Realisation eines bestimmten Begriffes in dem konkreten Falle gibt; zweitens hat es auch die restringierende Bedeutung, sofern es die Sphäre der Anwendung eines Begriffes bestimmt; der Begriff kann nicht in einem Gebiet angewandt werden, wo seine Schematisierung unmöglich ist, d. h. wo es kein methodisches Mittel für seine Konstruktion gibt.

Dasselbe gilt auch für die transzendentalen Schemata; erstens realisieren sie die Kategorien, indem sie die Bedingungen ihrer Anwendung an die Erscheinungen erzeugen, und zweitens beschränken sie die Kategorien auf diese Anwendung, indem sie sie in eine notwendige Beziehung zur Zeit stellen; denn die Bestimmung der zeitlichen Verhältnisse der Erscheinungen (in ihren verschiedenen Modi) bildet das einzige Mittel, durch welches das Bewußtseins den reinen Begriff in das zeitliche Material hineinbringen kann. Verschiedene Seiten oder Modi der Zeit (Dauer, Nacheinander, Zugleichsein, Beharrlichkeit u. s. w.) sind zugleich auch die transzendentalen Schemata. Darum ist die Anwendung der Kategorien durch diese Form der Anschauung begründet, da außer ihr das Bewußtsein keine Methode ihrer Realisation besitzt. „Also sind die Schemata der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind am Ende vor keinem anderen als einem möglichen empirischen Gebrauch.“ Die nichtschematisierte Kategorie ist nur ein reiner Begriff von der Gegenständlichkeit überhaupt und hat keinen konkreten Inhalt und keine Anwendung. „Also sind die Kategorien ohne Schemata nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor.“ [2]) „Es fällt aber doch auch in die Augen, daß, obgleich die Schemata der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisieren, sie doch selbige gleichwohl auch restringieren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit).“

Die Kategorien also geben im Zusammenhange mit der sinnlichen Anschauung und durch Vermittlung der Schemata den Gegenstand der Erfahrung. Damit wird die transzendentale Theorie des Gegenstandes erschöpft. Nachdem wir alle, den Gegenstand konstituierenden Elemente verfolgt haben, haben wir gefunden, daß

---

1) Kritik der reinen Vernunft. S. 173.

2) Kr. d. r. Vern. S. 179.

sie alle aus den Elementen des Bewußtseins bestehen. Sobald die Elemente in Zusammenhang mit einander gestellt sind, bilden sie einen Gegenstand; sie erzeugen den Gegenstand nicht als etwas, von ihnen selbst verschiedenes, was als Resultat ihrer Wechselwirkungen entstehe; sondern gerade in dieser Wechselwirkung besteht der Gegenstand; er ist nichts anderes als die Verbindung dieser Elemente und wird vollständig durch sein eigenes Bewußtsein erschöpft; er besteht ausschließlich aus der Erkenntnis.

Objekt ist nichts anderes, als die Einheit einer ganzen Reihe der Erkenntnisse und erscheint in keinem Falle als etwas vom Bewußtsein auf irgend welche Weise Getrenntes, worauf das Bewußtsein sich richten könnte, „weil wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend setzen könnten.“[1]) Mit diesem Satze weist Kant auf die entschiedenste Weise jede Form der Intentionalität von sich ab.

Wenn auch Kant nicht selten im Sinne der Intentionaltheorie vom Gegenstande als von Etwas, was vom Bewußtsein unterschieden ist, spricht, wenn die Wahrheit für ihn nichts anderes ist, als die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande,[2]) und wenn die Erkenntnis in nichts anderem besteht, als in der Beziehung der gegebenen Vorstellungen zum Objekt,[3]) so sagt er doch ganz klar, was er unter dieser Beziehung versteht; die Beziehung zum Objekt bedeutet eigentlich die Beziehung zur transzendentalen Apperzeption, von der die Erkenntnis ihre Einheit und Notwendigkeit erhält; und gerade diese Einheit macht sie zum Gegenstande; der Gegenstand der Erkenntnis ist keine außerhalb der Erkenntnis bestehende (reale oder intentionale) Wirklichkeit, sondern eben ihre eigene (immanente) Einheit. Der Gegenstand der Erkenntnis besteht in ihrer begrifflichen Form. Die Beziehung zur Form ist gleichbedeutend mit der Beziehung zum Gegenstand.

Außerdem muß man nicht außer Acht lassen, daß, wenn diese Vereinigung des mannigfaltigen Materials durch Vermittlung unserer Psyche geschähe, die Intentionalität unumgänglich wäre, da im Resultat dieser psychischen Vereinigung wir nur die Einheit eines psychischen Zustandes und kein physisches Ding bekommen

1) Kr. d. r. Vern. S. 708.
2) Ib. S. 104.
3) Ib. S. 144.

könnten; und dieser psychische Zustand müßte dann wiederum auf irgend eine Weise auf den Gegenstand bezogen werden. Dann kämen wir zu der eben von Kant widerlegten Abbildtheorie zurück. Die Einheit wird vom Bewußtsein selbst, ohne jede Vermittlung unserer Psyche, hineingebracht; sie wird unmittelbar in das mannigfaltige Material der sinnlichen Anschauung hineingelegt; darum liegt diese bewußte Einheit keineswegs in unserer Psyche, sondern in den Gegenständen selbst. Das Ding wird nicht in unser psychisches Ich hineingelegt und verwandelt sich gar nicht in ein geistiges Wesen dadurch, daß es als Bewußtsein betrachtet wird. Es gibt in den psychischen Dingen nichts Geistiges, obgleich sie Bewußtseinszustände sind. Das Ding als Bewußtsein betrachten heißt gar nicht, es als ein geistiges Wesen anzusehen. Das Verdienst einer ausführlichen Verarbeitung und klaren Formulierung dieses Gedankens gehört in der neueren Zeit der sogenannten „immanenten Schule". Ausführlicher werden wir diesen Teil der Gegenstandstheorie weiter unten behandeln; hier interessiert uns nur der Zusammenhang mit Kant. Es ist nämlich kein anderer als Kant, der den fehlerhaften Idealismus der Vergeistigung der Welt überwunden und die Welt auf den realen und objektiven Boden der transzendentalen Apperzeption gestellt hat. Die physische Welt der räumlichen Dinge ist die Bedingung sine qua non unseres psychischen Ichs.[1]) Nicht die äußeren Dinge sind durch unsere Psyche, sondern umgekehrt diese letztere durch die äußeren Dinge logisch bedingt. Die Welt ist gar nicht ein Produkt unserer Phantasie, etwa ein selbständiger Traum oder ein Spiel unserer Einbildung. Einen solchen subjektiven Idealismus nennt Kant den „träumenden". Auf ihn paßt sehr gut ein ironischer Ausspruch von Heraklit: „Würden alle Dinge zu Rauch, könnte man sie nur mit der Nase unterscheiden."[2]) Wir haben von den äußeren Dingen nicht bloß „Einbildung" sondern auch „Erfahrung".[3])

Den Raum als ein Produkt unserer Einbildung zu betrachten heißt ihn in eine mystische Phantasmagorie verwandeln, ihn unräumlich machen. Aber ein unräumlicher Raum ist ebenso ein Unding, wie eine unzeitliche Zeit. Gewiß, wenn wir uns auf den Standpunkt des träumenden Idealismus stellen, so werden wir unbedingt genötigt sein, die Welt von zwei Standpunkten aus zu

1) Kr. d. r. Vern. S. 243—248.

2) Diels, Fragmente der Vorsokratiker. S. 67.

3) Kr. d. r. Vern. S. 244.

betrachten; einmal als „unsere eigene Vorstellung“, das andere mal als eine Wesenheit an sich, von der wir nie etwas Anderes wissen werden, außer der ewigen Verneinung dessen, was im Begriffe der Welt als Vorstellung enthalten ist. Das heißt aber aus der Welt einen ewigen Widerspruch machen; heißt alle Gesetze des logischen Denkens verneinen und diese Verneinung sogar zum Prinzip erheben. Aber noch mehr; diese Konzeption kommt unumgänglich zur Selbstvernichtung und zwar gerade auf Grund ihrer eigenen Voraussetzungen. Wenn die Welt von zwei Standpunkten aus betrachtet werden muß, d. h. als Erscheinung und als absolute Realität, so mögen wir diese Betrachtung zwar in negativen Formen vollziehen, eine positive Behauptung haben wir doch durch die Tatsache unserer Negation gemacht: wir haben nämlich die Welt als absolute Realität, als einen transzendenten Gegenstand gesetzt; da aber die Welt Bewußtsein ist, so haben wir damit auch das Bewußtsein zum metaphysischen Objekt gemacht; wir müssen es dann schon nicht mehr als ein immanentes Subjekt, sondern als ein transzendentes Objekt behandeln.

Auf diese Weise verfährt auch z. B. Berkeley. Das Sein der äußeren Dinge wird durch ihr Wahrgenommensein erschöpft; sie können nicht außerhalb des Bewußtseins geregelt werden, da das Bewußtsein zu ihrem Wesen gehört; noch mehr, sie können auch keine Ähnlichkeit mit etwas, das außerhalb des Bewußtseins liegt, haben, denn es hat doch keinen Sinn, „zu behaupten, eine Farbe sei ähnlich etwas Unsichtbarem, Härte oder Weichheit ähnlich etwas Untastbarem u. s. w.[1]) Wenn Berkeley sich nur auf die Feststellung und Entwickelung dieser Gedanken beschränkte, würde er nicht von seiten Kants eine so scharfe Kritik und eine so klar ausgedrückte Abwehr, sich vor der Verwechselung mit dieser Art von Idealismus zu schützen, gegen sich hervorrufen. Berkeleys Gegensatz zum transzendentalen Idealismus besteht nicht darin, daß er nur seine negative Begründung gegeben hätte;[2]) sondern in seiner Tendenz, die Welt von der Seite ihrer inneren metaphysischen Wesenheit, als einen Zustand der geistigen Substanz zu betrachten. Aus dieser Tendenz folgt unmittelbar die Objektivation des Bewußtseins, seine Hypostasierung zum Geist.[3]) Das Bewußtsein

1) Berkeley, Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Deutsch. Übers. von Fried. Ueberweg. 2. Aufl. 1879. S. 25.

2) Das ist die Meinung von Cassirer „Erkenntnisproblem“ Bd. II. S. 216.

3) So Berkeleys Abhandlung. S. 26.

wird nicht nur von einem immanenten Standpunkte aus, als die abstrakte Bedingung der Möglichkeit der Welt, sondern auch transzendent betrachtet, als Geist oder Substanz. Darum werden auch die Dinge in einen nebelhaften Zustand verwandelt, welcher jeder Aktivität und Tätigkeit entbehrt;[1]) die Ideen sind völlig passiv; sie können keine Wirkung aufeinander ausüben. Es ist selbstverständlich, daß in den schwankenden, nebelhaften Vorstellungen keine materielle Kraft und Energie enthalten sein kann; freilich vermag eine Idee nicht auf die andere Idee einen Druck auszuüben oder sie hinzuziehen usw.; da in ihr nichts Anderes außer dem Geiste vorhanden ist. „Ein wenig Aufmerksamkeit wird uns zeigen, daß das Sein einer Idee die Passivität so durchaus involviert, daß es unmöglich ist, daß eine Idee etwas tue, oder, um den genaueren Ausdruck zu gebrauchen, die Ursache von irgend etwas sei.“ Die äußere Welt verwandelt sich in ein Reich der Geister abgeschiedener Dinge.

Die Transzendenz bestimmter Bewußtseinsformen folgt mit logischer Notwendigkeit aus dieser Konzeption; zuerst die der Zeit; denn wenn das Bewußtsein ein transzendentes Objekt ist, und seine Erscheinungen in der Zeit verlaufen, so ist es klar, daß die Zeit mehr als eine bloße Erscheinung des Bewußtseins sein muß, denn als solche könnte es nur einen Teil der Zeit einnehmen. Auf diesem Wege kommt der naive Idealismus in das Reich der absoluten, außerhalb des Bewußtseins stehenden Realität, die er am Anfang aufzuheben suchte. Kant war sich völlig klar darüber, in welche Sackgasse uns der Idealismus von der Berkeley'schen Art führt, darum hat er sich am entschiedensten gegen diese Träumerei ausgesprochen. Die Zeit ist ideal nur in Bezug auf die Dinge an sich, d. h. sie erscheint als ein unwirkliches, nicht existierendes Unding, wenn wir sie auf die transzendenten Dinge an sich anzuwenden versuchen; sie verschwindet, sobald wir sie vom transzendenten Standpunkte aus zu betrachten anfangen, da eine solche Betrachtung unmöglich ist; vom transzendenten Standpunkt aus ist sie ideal, ist sie gleich Nichts, da ein solcher Standpunkt überhaupt nicht existiert. Sie besitzt aber vollständige Realität und Wirklichkeit im Gebiete der objektiven Welt. Im Gebiete der träumenden Phantasie, der metaphysischen Nebel ist sie ideal; es gibt dort keinen Platz für sie, da sie dort als eine „unzeitliche“ Zeit

1) Ib. § 25, 89.

erscheinen würde; im Gebiete der einzig wahren Welt aber, nämlich der Welt der Gegenstände, bleibt sie immer „etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung.“ Dadurch, daß sie die eine der Bewußtseinsformen darstellt, verliert sie gar nicht ihre Realität und Wirklichkeit; sie bleibt dieselbe Zeit, von welcher Seite wir sie auch betrachten mögen. „Diese Idealität des Raumes und der Zeit läßt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis unangetastet, denn wir sind derselben ebenso gewiß, ob diese Formen an sich selbst oder nur unserer Anschauung dieser Dinge notwendigerweise anhangen.“ Die zeitliche Welt ist die wahre Wirklichkeit, und keine Phantasie, keine Einbildung, keine „Vorstellung,“ sie ist reell und materiell, befindet sich im Raume und verfließt in der Zeit, kann aber nie in unser Inneres, in ein unräumliches Zentrum unseres Geistes verlegt werden. Die Welt besteht aus der Materie, und nicht aus unserem Geiste, sonst würde sie keine Aktivität besitzen.

Die Ideen, sagt Berkeley, sind passiv; sie können nicht aufeinander wirken, können nicht Ursachen von einander sein: es fehlt ihnen jede Kraft und Energie. Das ist aber höchst unrichtig. Alles hängt davon ab, wie wir uns die Kraft und die Energie vorstellen! Wenn man sie für irgendwelche innerhalb der Dinge verborgenen Wesenheiten, für anthropomorphisierte Impulse hält, so ist es selbstverständlich, daß kein Ding in der Welt eine solche Kraft und Energie haben kann. Wenn man aber die Kraft und Energie als ein rein mathematisches Verhältnis, als einen algebraischen Ausdruck einer bestimmten Gesetzmäßigkeit zwischen den Elementen des Bewußtseins auffaßt, so ist es gerade die Aufgabe der transzendentalen Erkenntnistheorie, zu zeigen, daß solche Kraft eine notwendige Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung, mithin ihrer Gegenstände ist. Jede Kraft, welche in der äußeren Welt der Materie herrscht, ist ein Zustand des Bewußtseins, weil sie nichts Anderes ist, als eine einfache mathematische Formel.

Wir sehen, daß Kant den Kampf mit dem naiven Idealismus und dem Introjektionsvorurteil angefangen hatte, welcher dann von der immanenten Schule mit der Wiederherstellung des unmittelbaren Realismus beendet wurde. Der transzendentale Idealismus zerstört nicht die Objektivität, sondern umgekehrt, er schafft für sie *im Bewußtsein* den einzig möglichen und begreiflichen Grund.

Kant selbst aber ist nicht auf diesem rein transzendentalen Boden stehen geblieben. Es kommen in seiner Kritik der reinen

Vernunft und besonders in den Prolegomena sehr häufig Ausführungen vor, welche die Welt in ein Produkt der menschlich-geistigen Tätigkeit, m. a. W. der psychologischen Organisation des Ich zu verflüchtigen drohen. Er begnügt sich nicht nur mit der objektiven Begründung der gegenständlichen Erkenntnis, sondern er versucht auch ihren subjektiven Mechanismus aus der Organisation unseres Gemütes zu erklären. Er fragt nicht nur, was der Gegenstand überhaupt ist und wie seine apriorische Erkenntnis möglich und verständlich ist, sondern auch, wie dieses Erkenntnisvermögen selbst möglich ist.[1]) Er analysiert das Denken nicht nur im objektiven sondern auch im subjektiven Sinne; und die Kategorien erscheinen in dieser „subjektiven Deduktion" nicht nur als ideelle Bedingungen des Gegenstandes, sondern auch als subjektive, geistige Kräfte, welche den Gegenstand „produzieren." Er verwandelt sie in „Funktionen" unseres Gemütes und versucht dadurch ihre tatsächliche, reale Anwendung zu erklären. Es genügt ihm nicht, die Identität zwischen dem Ich und Nicht-Ich, dem Bewußtsein und seinem Gegenstande aufzustellen und durch diese Identität die Möglichkeit der Erkenntnis transzendental zu begründen, sondern er untersucht die transzendental-psychologische Möglichkeit der Erkenntnis selbst und gibt ihr die reale Erklärung aus der subjektiven Organisation unseres Geistes. Mit einem Worte, er begnügt sich nicht mit der Statik der Erkenntnis, sondern versucht auch ihre metaphysische Dynamik zu geben. Der Gegenstand wird dadurch zu einer Funktion der metaphysischen Substanz.

Durch diese transzendental-psychologische Tendenz wird Kant zum Begründer einer gefährlichen Richtung der späteren Philosophie, welche man jetzt als Psychologismus zu bezeichnen pflegt. Vor Kant gab es keinen Psychologismus, da dieser nur im Gegensatze zur reinen Transzendental-Philosophie, als ihre vermeintliche Ergänzung, erwächst. Ob diese Ergänzung eine Berechtigung hat, ob das Wesen des Psychologismus nicht vielleicht in einer Verwechselung der Begriffe und in einer Mythologie der „geistigen Kräfte" besteht, werden wir im nächsten Kapitel zu untersuchen haben.

---

1) Vorrede zur 1. Auflage der Kr. d. r. V. S. 11.

II. Kapitel.

Die psychologistische Lehre von der Gegenständlichkeit.

Die Gegenständlichkeit darf nicht selbst als Gegenstand angesehen werden.
Windelband.

Der Psychologismus in seiner allgemeinen Bestimmung ist eine vermeintliche erkenntnistheoretische Methode; sein Wesen besteht darin, daß er die psychologische Forschungsweise in der Erkenntnistheorie zur Geltung zu bringen versucht. Die allgemeinste Methode jeder objektiven Wissenschaft kann in dem Satze „ich denke ein Objekt“, d. h. „ich objektiviere“ ausgedrückt werden; durch diese Objektivierung wird sie erst zur Wissenschaft. Indem die Erkenntnistheorie sich dieser allgemeinen Methode der Objektivierung bedient, indem sie also das Bewußtsein als ein reales Objekt auffaßt und betrachtet, wird sie zu einer psychologistischen Erkenntnistheorie. Denn das objektive Bewußtsein ist ein Gegenstand der Psychologie; in ihr denkt das Bewußtsein sich selbst als objektiv, es erzeugt sich als einen Gegenstand der psychologischen Betrachtung, als einen Bewußtseinsvorgang, als einen Inhalt. Dieses objektive Bewußtsein ist eine empirische Erscheinung, welche sich in einem beständigen Flusse der Gefühls-, Willens- und Vorstellungszustände befindet. In diesem Sinne ist das Bewußtsein durch und durch real und objektiv; es steht im Zusammenhang mit den objektiven Dingen. Etwas Anderes aber bedeutet das Bewußtsein als ideale Bedingung des Gegenstandes, im Zusammenhange der Erkenntnis. Hier betrachten wir das Bewußtsein nicht als einen Inhalt, sondern als einen Grund. Die Objekte stehen in einem realen und kausalen Zusammenhange; die Erkenntnisse aber, welche diese Objekte in ihrer realen Verknüpfung konstituieren, stehen selbst nicht (oder wenigstens

nicht allein) in einem realen, sondern in einem rein logischen, idealen Zusammenhange. Sie haben reine Bedingungen ihrer Geltung, und das Bewußtsein ist gerade die höchste Bedingung, der höchste Grund ihrer Geltung. In dieser bedingenden Funktion hat das Bewußtsein keine Objektivität und kann auch keine haben, weil die Beziehung des Bewußtseins zu einem Gegenstande eine ganz andere Art des Verhältnisses ausdrückt, als zwischen Objekten, sie mögen selbst psychische sein, möglich ist. Das reale Objekt ist ein Gesetz der Synthesis, also ein Verhältnis; aber es ist nur eine Art der Verhältnisse; nicht alle Verhältnisse, welche innerhalb der Bewußtseinssphäre möglich sind, sind real-objektive Verhältnisse; es gibt auch ganz andere Geltungs- und Beziehungsarten als diejenigen, welche die objektiven Wissenschaften kennen. Dieselben Bewußtseinszustände, welche in der Physik z. B. in einem objektiven Zusammenhange der Gegenstände erscheinen, können, wenn wir von ihrem sinnlichen Material abstrahieren und sie nur als Denken, als „Sinn" betrachten, auch in einem anderen Geltungszusammenhange auftreten, nämlich als Erkenntnisse; dann sind sie nicht mehr physisch (d. h. nach physischen Verhältnissen oder Kategorien) sondern logisch und methodologisch miteinander verknüpft. Nicht an sich sind sie etwas Anderes geworden, sondern nur die Betrachtungsweise hat sich verändert; sie sind in einen anderen Zusammenhang eingetreten, nach anderen Kategorien verknüpft. Es sind daraus also ganz andere Gegenstände geworden, weil der Gegenstand durch die Art der Verknüpfung bestimmt wird; sein Wesen erschöpft sich in dieser Verknüpfung. Es bleibt an ihm als einem Objekt nichts außer den Verhältnissen; alles was sonst noch an ihm vorhanden sein mag, ist nicht objektiv. Objektsein heißt eine bestimmte Rolle in einem gewissen Zusammenhange spielen; und in dieser Rolle wird das Objektsein erschöpft. Aus der Verschiedenheit der Rolle, der Beziehung, der Betrachtungsmethode entsteht also die Verschiedenheit der Gegenstände, weil die Gegenständlichkeit in dieser Beziehung völlig aufgeht. Das, was am Gegenstande außer dieser „Beziehung" noch haftet, ist eben keine Objektivität, sondern nur Sinnlichkeit, nur Irrationalität. Auf diese Weise entsteht der ordo rerum (in den Natur- und Geisteswissenschaften) und der ordo idearum (in der Logik); beide sind nur als ordines, nach der Art des Zusammenhanges, nicht als Inhalt, als Vorwurf verschieden. Was in einer Reihe steht, darf nicht in die andere hineingebracht werden, weil „in der Reihe stehen" heißt,

nach den Beziehungen, welche in dieser Reihe herrschen, gedacht werden; das Denken nach den einen Prinzipien darf nicht zugleich das Denken nach den anderen sein; das wäre ein Widerspruch. Es gibt keine logischen und psychischen oder physischen Inhalte, sondern eigentlich nur logische und physische Zusammenhänge der Bewußtseinszustände. Wenn ich z. B. zwei Punkte nach den räumlichen Prinzipien mit einander verbunden denke, so erzeuge ich einen geometrischen Gegenstand, z. B. eine gerade Linie, als den kürzesten Weg zwischen zwei Punkten; wenn ich dieses Verhältnis in Beziehung zu einem anderen räumlichen Verhältnis z. B. zu einem Dreieck und zwar ebenfalls nach räumlichen Prinzipien, denke, so bekomme ich wiederum einen räumlichen Gegenstand; wenn ich dagegen dasselbe Verhältnis in Beziehung zu einem anderen, als Bedingung seiner Gültigkeit denke, so erzeuge ich einen logischen Gegenstand, in unserem Falle ein Axiom. Und als Axiom darf ich diesen Bewußtseinszustand nicht mehr räumlichen Gesetzen unterwerfen, und zwar gerade darum, weil die nichträumliche Gesetzgebung ihr Sein nur als ein Axiom besitzt. Das Axiom von der geraden Linie und diese gerade Linie selbst als der kürzeste Weg sind inhaltlich an sich identisch; und nur die Verschiedenheit und Inkommensurabilität der Verhältnisse macht sie verschieden und inkommensurabel. Dasselbe gilt von dem Bewußtsein, d. h. nicht als ob es in der Erkenntnistheorie etwas an sich Anderes wäre, als es in der Psychologie ist, nicht als ob es in der Erkenntnistheorie ein anderes Wesen gäbe, welches im Unterschiede von dem Psychologischen anders zu denken und zu erkennen vermag; sondern beide Begriffe — sowohl der des erkenntnistheoretischen und als auch der des psychologischen Bewußtseins — sind in ganz heterogenen Zusammenhängen und für ganz verschiedene Zwecke erzeugt. Das psychologische Subjekt ist eine objektive Tatsache, das erkenntnistheoretische dagegen eine begründende Bedingung. Der Begriff, den wir nach Prinzipien der einen Reihe denken, darf nicht zugleich nach Prinzipien der anderen gedacht werden, weil er, als Begriff, durch den entsprechenden Zusammenhang zu allererst erzeugt wird. Wir dürfen z. B. nicht sagen, daß ein psychologischer Bewußtseinsvorgang sich zu einem Gegenstande erkennend verhält, daß er auf ein Objekt bezogen ist. Der Gegenstand ist und kann kein Gegenstand des psychologischen Aktes sein; u. z. gerade darum, weil der Akt als Vorgang nur aus objektiven Verhältnissen besteht, welche sein Wesen und seine Funktionen vollständig er-

schöpfen. Wenn das Psychische etwas an sich Seiendes sein könnte, was außerhalb jeden Zusammenhanges etwas wäre, dann könnten wir sagen, daß das Psychische einmal kausal, das anderemal erkenntnistheoretisch betrachtet werden dürfte; aber das Psychische ist schon an sich nur eine Betrachtungsweise, nur eine bestimmte Art der Beziehung; wie kann also diese Art zu einer anderen Art werden? Man kann nicht sagen, daß wir einen Vorgang das eine Mal im psychologischen, ein anderes Mal in logischen Verhältnissen denken; das würde heißen, daß wir psychologische Verhältnisse als logische denken, denn ein Vorgang sein heißt nichts Anderes als in eigentümlichen objektiven Verhältnissen stehen, nach objektiven Kategorien gedacht werden. Ferner haben wir ebenfalls kein Recht, das erkenntnistheoretische Bewußtsein irgendwie zu objektivieren, weil sein Begriff nicht nach objektiven, sondern nach logischen Gesetzen und Verhältnissen konstituiert ist und nur für erkenntnistheoretische Zwecke gilt. Das erkenntnistheoretische Bewußtsein objektiv zu denken, ist ebenso sinnlos, wie z. B. ein Axiom durch eine Linie räumlich geschnitten denken. Jene beiden hier berücksichtigten Begriffe des Bewußtseins sind durch die Methode ihrer Konstruktion völlig inkommensurabel. Das Verhältnis zwischen Gegenstand und Bewußtsein (im Begriff der Identität fixiert) ist eine erkenntnistheoretische Bestimmung; darum darf die Psychologie sich gar nicht mit ihm beschäftigen, d. h. aber, daß das objektive, psychologische Bewußtsein in keinem Verhältnisse zum Gegenstande stehen kann, sogar nicht im negativen; es steht überhaupt ganz und gar außerhalb dieser Betrachtungsweise. Die Verwechselung beider Begriffe ist zugleich die Verwechselung der Methoden. Wenn wir das erkennende und gegenständliche Bewußtsein irgendwie objektiv auffassen, d. h. die Grundmethode der Psychologie als einer Realwissenschaft anwenden, so entsteht der Psychologismus. In der falschen Objektivierung liegt sein Ursprung, „und sein Wesen". Überall da, wo das erkenntnistheoretische Bewußtsein als eine Eigenschaft oder Abstraktion von der objektiven Welt aufgefaßt, wo es auf irgend eine Weise von der objektiven Welt abgeleitet wird, entsteht der Psychologismus, obgleich er oft gut verdeckt und fast unmerklich gemacht wird.[1])

---

1) Husserl hat eine glänzende Kritik der verschiedenen Richtungen des Psychologismus gegeben; aber er hat keine allgemeine Definition des Psychologismus aufgestellt, keine Formel gegeben, nach welcher wir jede Spur von Psychologismus sofort bemerken können. Durch unsere Definition versuchen wir

Durch diese Objektivierung des Bewußtseins entstehen verhängnisvolle Konsequenzen für die Gegenstandstheorie; sie wird dann unbedingt „intentional“ sein, und alle Ungereimtheiten dieser unkritischen Auffassung werden an ihr zu finden sein. Wenn wir das Bewußtsein als ein reales Objekt auffassen, so verwandelt es sich in eine geistige Substanz oder wenigstens, da die moderne Psychologie keine geistige Substanz anerkennen will, in eine Reihe geistiger Zustände, und wenn jetzt dieses Bewußtsein als geistige Tätigkeit Gegenstände produzieren und erzeugen soll, so werden diese Gegenstände intentional immer von ihm verschieden sein. Wenn das Bewußtsein des Raumes unräumlich sein soll, so wird der Raum selbst als Gegenstand unserer Intention immer von diesem Bewußtsein prinzipiell verschieden und ihm logisch transzendent sein. Alle Arten der intentionalen Theorien des Gegenstandes gründen sich auf diese falsche Objektivierung des Bewußtseins; sie sind also alle insgesamt psychologistisch, da sie die psychologistische Grundobjektivierung zu ihrer Grundlage haben.

Die naivste und primitivste Form des Psychologismus ist die sogenannte „Organisationstheorie“. Der Grundgedanke dieser Theorie besteht darin, daß sie jede Wahrheit und jede Erkenntnis in ausschließliche Abhängigkeit von der subjektiven Organisation unseres Geistes stellt und ihre Geltung dadurch zu erklären sucht, daß sie das richtige Denken zum biologisch notwendigen Denken macht und seine logischen Gesetze nach der Analogie der physischen interpretiert. Das richtige Denken wird dann in dieser Auffassung ein solches sein, welches von allen äußeren Einflüßen und Störungen frei ist und nur nach seinen inneren Gesetzen verläuft. „Dann sind die Regeln, nach denen man verfahren muß, um richtig zu denken, nichts anderes, als Regeln nach denen man verfahren muß, um so zu denken, wie es die Eigenart des Denkens, seine besondere Gesetzmäßigkeit, verlangt; kürzer ausgedrückt, sie sind identisch mit den Naturgesetzen des Denkens selbst. Die Logik ist dann auch nach dieser Auffassung ihrer Aufgabe Physik des Denkens oder sie ist überhaupt nichts.“ [1]) Die Aufgabe der Er-

---

seine Untersuchungen gewissermaßen zu ergänzen in der Überzeugung, daß ein Irrtum nur dadurch ganz unschädlich gemacht werden kann, daß wir nicht nur die Prinzipien seiner Widerlegung kennen, sondern auch den Irrtum selbst sofort, wie sehr er auch verdeckt sein mag, bemerken. Das ist nur dadurch möglich, daß wir seinen Ursprung aufdecken.

1) Th. Lipps, Die Aufgabe der Erkenntnistheorie. Phil. Monatssch. 16, S. 530—531.

kenntnistheorie soll mithin darin bestehen, die natürlichen Ursachen der Gewißheit und Überzeugung zu finden und auf Grund dieser Ursachen die Entstehung der mit dem Wahrheitscharakter behafteten Urteile zu erklären.[1]) Die Wahrheit wird zu einem natürlichen und zeitlich bedingten Produkt unseres Denkmechanismus herabgedrückt und die Wahrheitstheorie verwandelt sich in eine „Chemie des Urteilens".[2]) Wenn wir uns ein Denken vorstellen, welches nach anderen Gesetzen verläuft, so wird für diese Art denkender Wesen auch die Wahrheit anders aussehen. Das, was für uns auf Grund unserer Organisation wahr ist, hat für anders organisierte Wesen keine Geltung.

Dieser mythologische Begriff der Organisation scheint eine Art „virtus dormitiva" des Psychologismus zu sein; wenn wir auf etwas uns Unerklärliches stoßen, so versteckt sich unser Verstand instinktiv hinter solche Begriffe, welche ihm eine fiktive Befriedigung geben.

Ein solches „Versteckspielen"[3]) mit seinen eigenen Begriffen ist jedem Wissenschaftsgebiet bekannt; es geschieht sogar nicht selten, daß unsere wissenschaftlichen Begriffe sich in die dunkeln Ecken der mythischen Phantasien wie unwägbare Flüßigkeiten, Atome, Kräfte u. s. w. verstecken. Und es gibt kein anderes Gebiet. wo dieses Spiel kräftiger entwickelt würde, als in der Psychologie und der Erkenntnistheorie.

Die typischen Psychologisten, wie z. B. Heymans, bauen ihre ganze Erkenntnistheorie auf dieser Mythologie der seelischen Organisationen auf;[4]) wenn man sie aber fragt, was sie eigentlich unter dieser hochberühmten Organisation verstehen, so würden sie kaum eine prägnantere Definition geben können, als welche ihr Cohen mit deutlicher Ironie gegeben hat: „Die physisch-psychische Organisation ist nur der Ausdruck, in dem alle die Bestimmtheiten zusammengefaßt werden, die man im Einzelnen erkennen möchte: sie

1) G. Heymans, Gesetze und Elemente des wissensch. Denkens. 1905. S. 3, 9, 22, 24, 26, 27, 97.

2) Ib. S. 26.

3) Lipps selbst ist, obgleich wir bei ihm ein klar ausgesprochenes Bestreben, jeden „Anthropomorphismus" und jede Mythologie aus der Erkenntnistheorie zu verbannen, finden, noch nicht völlig frei von diesem „Spiele"; führt er doch in seine Logik solche Begriffe ein, wie die „seelische Organisation" u. s. w. S. Logik. S. 274—276.

4) Heymans, Gesetze und Elemente. S. 38, 64 - 65, 90, 91, 181—188, 224, 242.

bezeichnet daher nur das allgemeine x und Fragezeichen."[1]) Diese Theorie nimmt hinter den gegebenen Bewußtseinszuständen noch eine innere und unbewußte Kraft an, welche das ewig verborgene Prinzip der psychischen Gesetzmäßigkeit enthält. So entspringt z. B. die Raumvorstellung nach Sigwart aus einer bestimmten, „in dem Wesen des Subjekts begründeten Nötigung", die Sinneseindrücke so und so zu ordnen, „eine Nötigung, die nur ihre bestimmte Richtung und Anleitung von der Empfindung als unmittelbaren Erfolg der Reizung der einzelnen Nervenfasern erhalte,"[2]) an sich aber die „psychologische Apriorität" besitzt. Die Konstanz und Allgemeingültigkeit gewisser Formen des Bewußtseins ist gerade in der Konstanz und Gleichheit unserer inneren Organisation, in der Beständigkeit gewisser Funktionen" begründet. Wenn sich diese Funktionen verändern, so verändern sich auch die „einfachen Begriffselemente", die Kategorien,[3]) und somit auch die Konstruktion der Gegenständlichkeit, da diese letztere aus diesen Elementen (Raum, Zeit, Ding u. s. w.) besteht. Der Gegenstand wird also als Produkt einer unbewußten Organisation und Funktion des Geistes aufgefaßt; wird sie ins Bewußtsein „erhoben", so erhält diese Funktion, diese Tätigkeit des Geistes den Charakter des Gegenstandes.[4]) Verschiedene Richtungen dieser Tätigkeit sind verschiedene Momente der Gegenständlichkeit. Der Gegenstand ist seinem „inneren" Wesen nach also geistig. Die Gegenständlichkeit selbst wird nach dieser Auffassung zu einem realen Gegenstand, und sie wird als Produkt einer objektiven psychischen Tätigkeit betrachtet; und gerade in dieser Vergegenständlichung der Gegenständlichkeit besteht eben der Grundfehler des Psychologismus, wie aus dem Vorhergesagten hervorgeht; seine Unmöglichkeit wird aus der Unmöglichkeit dieser Vergegenständlichung mit voller Klarheit erwiesen. Die Welt hängt von unserer Erkenntnis ab, sie ist ihr Produkt, alle unsere Erkenntnis aber, sofern sie wahr ist, ist von unserer Organisation bedingt; folglich hängt

1) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885. S. 210.

2) Sigwart, Logik. Bd. II. S. 66.

3) Sigwart, Logik. Bd. VI. S. 40—41, 92.

4) Sigwart, Logik, Bd. II. S. 80. „Die Fähigkeit uns über dasunmittelbar Erlebte hinaus jeden beliebigen Inhalt in derselben Weise vorzustellen, beliebige Zeitausdehnung rückwärts und vorwärts in der Vorstellung zu erzeugen, beruht nur auf der spontanen Handhabung jener Tätigkeit, die ins Bewußtsein erhoben nur den Begriff einer ins Unbegrenzte sich dehnenden Zeit gibt."

auch die ganze reale Welt der Gegenstände ebenfalls von unserer Organisation ab. Diese Organisation selbst aber ist ein Gegenstand, ein Teil der Welt, welcher im natürlichen Prozeße ihrer Entwicklung entstanden ist; indem wir also die Welt erklären und begründen wollen, setzen wir sie im Begriffe unserer Organisation schon voraus. „So treiben wir ein artiges Spiel: Aus der Welt entwickelt sich der Mensch, aus dem Menschen die Welt, Gott schafft den Menschen, und der Mensch Gott.“[1]) Das Prinzip der Gegenständlichkeit aber, d. h. ihr logischer Grund darf nicht wiederum in einem Gegenstande gesucht werden.

Noch mehr; dieses Prinzip darf auch von keinem Gegenstand, als einem solchen abstrahiert werden; die Gegenständlichkeit ist kein Merkmal, welches an einem Gegenstande als seine inhaltliche Bestimmung haftet. Daher ist das Bewußtsein im erkenntnistheoretischen Sinne keine Abstraktion von der objektiven Welt — sei es von der physischen oder psychischen: ganz gleich. Es ist eine Abstraktion nur in dem Sinne, in welchem jeder Begriff eine Abstraktion ist; in seiner Sphäre soll er ganz selbständig und a priori erzeugt werden. Aber nach der Art seiner Geltung ist er von der inhaltlichen Bestimmung des Gegenstandes ganz unabhängig:[2]) Daher sind alle Versuche, das Bewußtsein als eine Abstraktion von irgend einem Sein, und besonders von dem psychischen Bewußtsein aufzufaßen, als psychologistisch zu bezeichnen, da sie denselben Irrtum der falschen Objektivierung begehen und das Bewußtsein, wenn schon nicht als selbständiges Objekt, so doch als ein abstraktes Merkmal an dem Objekt betrachten. So faßt z. B. Schuppe das erkenntnistheoretische Bewußtsein als eine Abstraktion von den einzelnen individuellen Ichs auf und behandelt es als einen allgemeinen Begriff. Es ist in dieser Auffassung erstens unverständlich, warum das Bewußtsein überhaupt als eine Abstraktion gerade von den psychischen Individualitäten gedacht wird; mit demselben Recht könnte es von jedem anderen auch physischen Objekt abstrahiert werden, weil jedes Objekt doch Objekt des Bewußtseins ist. Gründet sich diese Auffassungsweise nicht vielleicht auf dieselbe psychologistiche Tendenz, das erkenntnis-

---

1) Husserl, Logische Untersuchungen. 1900. Bd. I. S. 121.

2) Dieser Gedanke wurde schon von Fichte klar ausgesprochen, leider aber sehr bald darauf vergessen. Die Charakteristik eines a, als Begriff, kommt nicht aus seiner inhaltlichen Fülle, „daß es ein Bild ist, hängt gar nicht ab von diesen Qualitäten“. (Transzendentale Logik, Ges. Werke. Bd. IX, Vortrag 5.)

theoretische Bewußtsein zu unserer Psyche zu objektivieren, um es später nach der Methode der einfachen Abstraktion daraus wieder zu gewinnen? Darüber aber werden wir später ausführlicher reden müssen. Es ist zweitens unverständlich, wodurch sich dieses erkenntnistheoretische Bewußtsein als eine Abstraktion von verschiedenen psychischen Individualitäten von dem allgemeinen Begriff eben dieser Individualitäten unterscheiden soll; das psychische Bewußtsein ist ebenfalls ein abstrakter Begriff von den einzelnen psychischen Bewußtseinsichs. Worin liegt der Unterschied? Der Unterschied liegt lediglich in der Aufgabe, welche beide Begriffe zu erfüllen haben; aber eben erst in dieser Aufgabe und nur durch sie entsteht ihr begriffliches Wesen: aus der Verschiedenheit dieser Aufgaben, d. h. aus der Verschiedenheit ihrer begrifflichen Beziehungen ergibt sich, daß sie nichts miteinander zu tun haben, also gar nicht von einander abgeleitet werden können. Das erkenntnistheoretische Subjekt liegt nicht in der psychischen Individualität, und auch nicht außerhalb derselben, als ein überindividuelles Wesen, sondern bildet einen ganz eigentümlichen und völlig selbständig zu erzeugenden Begriff. Darum darf kein erkenntnistheoretischer Begriff von der Psychologie oder von den psychischen Erscheinungen irgendwie abgeleitet werden. Das Logische soll in seiner absoluten Selbständigkeit und Unabhängigkeit erhalten und begriffen werden.

Diese Art der psychologistischen Auffassungsweise, dieser heimliche Psychologismus, wie wir ihn nennen wollen, birgt in sich die verhängnisvollen Folgerungen für die Gegenstandstheorie, welche in keiner Übereinstimmung mit der immanenten Schule, sogar im direkten Widerspruch mit ihrer Idee stehen. Der empirische Realismus und die absolute Immanenz werden dadurch zerstört. In unsere räumliche Umgebung wird etwas von ihr prinzipiell Verschiedenes hineingebracht. Wenn das erkenntnistheoretische Subjekt eine Abstraktion von den psychischen Individualitäten ist, so kann es nur durch ihre Vermittlung, nur in ihnen die Welt denken und in diesem Denken sie zuerst erzeugen. Die Welt wird dadurch zum Objekt des psychologischen Bewußtseins. Wenn aber das Psychische nicht nur als eine besondere Art der Beziehung, sondern als etwas, was die Kraft hat, die Objekte zu produzieren, aufgefaßt wird, so verflüchtigt sich das ganze Universum zu einer „Vorstellung“, zu einem geistigen Bilde; es wird selbst, seinem „Wesen“ nach, psychisch. Die äußeren Gegenstände werden dann, ihrem empirischen Dasein nach physisch, ihrem „Wesen“ nach aber

geistig. Diese Betrachtung des „Wesens“ der Gegenstände aber überschreitet schon die immanente Grenze und zerstört den Standpunkt des „naiven“, empirischen Realismus. Dagegen protestiert kein anderer als Schuppe selbst. Die Gegenstände sind so, wie sie sind, und können nur ihrer immanenten Objektivität nach und keinem „Wesen“ nach betrachtet werden, da sie kein anderes Wesen als dasjenige, welches in ihrer Objektivität enthalten ist, haben.

Wir sehen, daß der von Windelband zuerst mit voller Klarheit und terminologischer Deutlichkeit aufgestellte Satz, daß die Gegenständlichkeit nie selbst als Gegenstand (und ebenfalls nicht als ein Merkmal des Gegenstandes) gedacht werden kann, uns als Leitstern, als methodisches Prinzip bei der Kritik jeder Art des Psychologismus dienen kann. Wir brauchen also kein weiteres Beispiel, um die Unhaltbarkeit des psychologistischen Standpunktes für die Gegenstandstheorie zu beweisen. Aber ein System, welches durchaus psychologistisch ist, dürfen wir doch nicht in unserer Darlegung übergehen, da ihm, abgesehen von seinem Psychologismus, ein großer systematischer Wert zukommt. Das ist das System von Richard Avenarius. Da es in unseren späteren Darstellungen eine große Rolle spielt und für das Verständnis unserer kritischen Bemerkungen von Wichtigkeit ist, so versuchen wir hier nicht nur seine psychologistischen Momente anzugeben, sondern wir betrachten das ganze System überhaupt, sofern es mit unserem Thema im Zusammenhang steht. Was Avenarius besonders wichtig für die Gegenstandstheorie macht, das sind seine Ideen über das Verhältnis zwischen dem Psychischen und Physischen und über die Rolle, die der Begriff des Individuums in dem Weltbegriffe überhaupt spielt. Die unrichtige Auffassung beider Momente bringt der Erkenntnis- und Gegenstandstheorie den größten Schaden. Das rätselhafte Verhältnis zwischen dem psychischen Bewußtsein und den empirisch gegebenen Gegenständen wird im Lichte seiner Theorie verständlich, nämlich in einem negativen Sinne: seine Theorie stellt nur fest, daß zwischen beiden kein logisches oder transzendentales Verhältnis der Erzeugung besteht und bestehen kann.

Wir wollen mit der Erläuterung des Charakters und des Ursprungs „des Welträtsels“ beginnen. Im ursprünglichen „natürlichen“ Weltbegriff findet der Mensch nichts Rätselhaftes; in seinen Überlegungen findet sich nichts von der Art, was die Sphäre seiner persönlichen Erfahrung überschritte; wenn er auch die Bewegungen und Laute seiner Mitmenschen in dem Sinne deutet, daß sie mit

bestimmten Erlebnissen analog seinen eigenen, einhergehen, so scheinen ihm doch diese Erlebnisse (Gefühle, Gedanken, Wahrnehmungen) solange er zu ihnen sich nur beschreibend verhält, ohne Theorie zu treiben, nicht als etwas von seiner eigenen Erfahrung prinzipiell Verschiedenes! Nur dann, wenn er die Frage nach der Lokalisierung dieser Eindrücke stellt, wenn er sie zum Objekt seiner äußeren Wahrnehmung zu machen versucht, indem er sie im „Inneren“ des Nebenmenschen zu finden sich bemüht, dann erst entsteht für ihn das ursprüngliche Rätsel; dieses erwächst auf dem Boden seiner phantastischen Unternehmung, die hypothetisch angenommenen Erlebnisse in das „Innere“ des menschlichen Körpers „hineinzulegen“. Natürlich gewinnen sie dann für ihn den Charakter von Rätselhaftem und Unbegreiflichem; sie befinden sich einerseits „dort“, innerhalb des menschlichen Körpers und können doch andererseits dort nicht vorgefunden und aufgewiesen werden; daraus schließt er, daß sie sich prinzipiell von der von ihm wahrnehmbaren Welt unterscheiden müßten, daß sie als „fremde“ Wahrnehmungen unsichtbar, untastbar, unausgedehnt seien. Indem er diesen Gesichtspunkt dann auch in Bezug auf sich selber anwendet, deutet er seine eigenen Vorstellungen als etwas Unausgedehntes, als etwas „Geistiges“.

So resultiert unabweisbar aus diesem Hineintun oder, wie Avenarius es bezeichnet, aus dieser „Introjektion“ der Dualismus von Geist und Körper, von Wahrnehmung und Wahrgenommenem; die Welt spaltet sich in Subjekt und Objekt, und der natürliche Weltbegriff wird verunstaltet durch die Einführung eines neuen unsichtbaren und absolut unbekannten geistigen Seins (Substanz). Die Introjektion führt ein Element in unsere natürliche Weltvorstellung ein, welches uns zu unendlichen „Variationen“ auf dasselbe Thema aneifert; denn zur Auflösung des einmal entstandenen Rätsels werden wir, ohne zum Abschluß zu gelangen, Theorie auf Theorie häufen, bis wir entweder zur prinzipiellen Überwindung des Dualismus schreiten oder aber die Irrigkeit des Problems selber, auf welchem dieser beruht, einsehen lernen werden.

Die Introjektion ist scheinbar ein unvermeidlicher Standpunkt in der philosophischen Entwicklung, sowohl eines einzelnen Menschen, als auch der ganzen Menschheit; sie ist die Geburtsstunde, wenn auch nicht der Philosophie, so doch des Philosophierens, sie ist der erste Sündenfall des Denkens, der hinter sich eine ganze Reihe von Irrtümern herzieht!

Avenarius sucht nachzuweisen, daß alle philosophischen Theorien sich aus ihr entwickeln lassen. Inwiefern dies in geschichtlichem Sinne zutrifft, wollen wir hier nicht entscheiden. Unzweifelhaft ist aber, daß die Introjektion jenes ursprüngliche, stimulierende psychologische Moment ist, welches unser Denken in den Gegensatz von Subjekt und Objekt stößt und uns zum ersten Male das Rätsel der Welterkenntnis stellt, zum ersten Male die Antithese von „Gegenstand und Bewußtsein" als zweier prinzipiell verschiedener Seinsarten hervorbringt.

Alle Vergeistigung der Welt, welchen Ausdruck sie auch annehmen möge, ist ein Produkt der Introjektion. Deshalb bedeutet die Introjektion in weiterem Sinne des Wortes bei Avenarius nicht nur die ursprüngliche Theorie des „Hineinverlegens", sie enthält in ihrem Begriff eben die typischen Erfolge dieses Hineintuns; sie drückt überhaupt die Annahme irgend eines „anderen" Substrats aus, das verschieden ist von der wahrnehmbaren Raumwelt; sie bedeutet ein Abweichen von der natürlichen Weltansicht zur Position einer geistigen Substanz; jede Behauptung, daß der Gegenstand meine Vorstellung sei, daß der Baum als Wahrnehmung in mir oder meinem Bewußtsein sich befindet, jeder Versuch, die Erlebnisse der Mitmenschen in spezifisch psychologischem Sinne zu deuten als „innere" Erlebnisse, als etwas Verschiedenes von der mich umgebenden Welt der Körper; jede Absicht, die Welt zu verdoppeln, sie in zwei selbständige Weltpotenzen zu zerschlagen — in Subjekt und Objekt, oder, im Gegenteil im Sinne des reinen Idealismus, die ganze Welt im unausgedehnten Subjekt zu plazieren, sie in „Vorstellung" zu verwandeln — all dieses ist dem Wesen nach Introjektion; denn all diese Tendenzen arbeiten sich heraus aus dem Versuche, jenes Rätsel, welches als Ergebnis des „Hineintuns" erschienen war, zu lösen. Mit einem Wort, alle Versuche, das mich umgebende Milieu als „Wahrnehmung", „Vorstellung", „Gedanken" u. s. w. zu charakterisieren, sind ihrem Wesen nach Introjektion.

Jede Umstempelung eines Teiles des Milieus zu etwas Wahrgenommenem, zu psychischem Bewußtsein ist Introjektion.[1]) Was

---

1) An solch eine Auffassung der Introjektion tritt Avenarius dicht heran in seinem Artikel: „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie"; Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie. Bd. XVIII. S. 151.

Daß Avenarius die Introjektion überhaupt in diesem weiten Sinne des Wortes versteht, folgt aber daraus, daß in seiner Bekämpfung dieser Richtung

erreichen wir eigentlich mit dieser Theorie? Nichts als unfurchtbare und unbegreifliche Verdoppelung und sogar Vervielfältigung der Welt. Jeder Bestandteil meiner Umgebung wiederholt sich und bildet sich ab auf 1000 Arten im psychischen Leben anderer Individuen, wobei es ganz unerklärlich bleibt, wodurch denn diese 1000 Exemplare sich voneinander und vom Original unterscheiden.

Aber nicht auf diese Art und Weise soll die Wiederlegung der Introjektion durchgeführt werden; um zu beweisen, wie grundlos ihre Annahme ist, genügt es, ihre Nutzlosigkeit zu zeigen, zu demonstrieren, daß man sie bei der Erklärung der Erfahrung durchaus entbehren kann. Denn die Introjektion entsteht ja als Versuch, die Aufweisbarkeit fremder Erlebnisse und ihr Verhältnis zu meiner äußeren Erfahrung zu erklären; wenn diese Aufweisbarkeit ohne Introjektion zu erklären und zu verstehen ist, so erscheint die letztere als unnütze und irrige Hypothese; irrig, weil sie zu den eben aufgewiesenen unlösbaren und widerspruchsvollen Behauptungen führt (im Raume sei dasjenige, was in ihm doch keinen Platz haben kann, außerhalb seiner sei, was eigentlich nur innerhalb des Raumes gegeben werden kann): unnütz, weil man ohne sie auszukommen imstande ist.

Nicht die Anerkennung eigener Erlebnisse (der E-Werte, wie sie Avenarius nennt), im Gegensatz zu fremden, ist es ja, die die Quelle der Mißverständnisse bildet, sondern bloß das Faktum, daß man sie als etwas prinzipiell von den mich umgebenden und mir bekannten Gegenständen Verschiedenes deutet. Man kann sie anerkennen, ohne zu Introjektionstheorien greifen zu müssen; man muß sich nur klar werden, in welchem Sinne man sie anerkennt. „Die Annahme von E-Werten wird für M erst bedenklich, wenn der Inhalt dieser Annahme zu etwas prinzipiell anderem wird, als der Inhalt seiner eigenen Erfahrung, bezogen auf ein zweites menschliches Individuum. Und diese prinzipielle Änderung des Inhaltes der Annahme von E-Werten dürfte sich in der Tat unvermeidlich voll-

---

er selten ihrer naiven, ursprünglichen Form auf den Leib rückt, sondern zu seiner Hauptaufgabe es macht, überhaupt jeden Introjektionsdualismus zu überwinden, welche Formen dieser auch annehmen möge. Und auch wahrlich, es wäre ja lächerlich, das ursprüngliche „Hineindeuten“ zu bekämpfen, das hieße ja mit Phantasmen streiten; denn es wird heute unter den Philosophen und Psychologen kaum jemanden geben, der sich zur Introjektion in ihrer naiven Form bekennen würde. Nach Schopenhauer hat, wie es scheint, niemand dem Raum im Gehirn seinen Platz angewiesen.

ziehen, so wie M die Werte schlechthin in den Mitmenschen hineinversetzt — sie unterschiedslos innerhalb des Mitmenschen T lokalisiert: wodurch dann allerdings bei näherem Zusehen das System C zum eigentlichen Ort der E-Werte werden muß.“ [1])

Aber ist dies denn notwendig? Ist nicht eine amechanische Erklärung der Organismen ohne Voraussetzung der Introjektion möglich? Die Introjektion geschieht ja als Resultat einer heimlichen Annahme, daß der Mensch die inneren Erlebnisse „besitze“, daß sie ihm „angehören“, daß er Träger dieser Erlebnisse ist.

Aber ist denn unabweisbar dieses Besitzen der Erlebnisse mit ihrer bloßen Anerkennung verbunden? Was bedeutet dieses Besitzen? Wie kann man es ohne jede Introjektion erklären?

Zunächst muß die Frage gelöst werden, was denn eigentlich, d. h. welcher Teil des Individuums als Besitzer und Träger der Wahrnehmungen und Gedanken gelten kann. Auf Grund physiologischer Erwägungen muß diese Rolle dem Gehirn zugeschrieben werden, oder sogar jenen Teilen des Gehirns, welche in unmittelbarer funktioneller Beziehung zu den sogenannten „inneren“ Erlebnissen stehen, d. h. in der Terminologie von Avenarius dem System C (Centrales Nervensystem).

Unternehme ich die Analyse irgend eines Gehirns, so gelingt es mir trotz aller Anstrengung, aller optischen Instrumente nicht, in ihm Gedanken und Wahrnehmungen vorzufinden. „Das Gehirn hat Ganglienzellen und Nervenfasern, hat Neuroglia und Gefäße, hat verschiedene Färbungen u. s. w. — aber weder die feinste anatomische Zerlegung, noch ein beliebig mächtiges Mikroskop würde Gedanken, Bestandteile des Denkens, geschweige denn das Denken selbst als Teil oder Beschaffenheit des Gehirns ergeben.“ [2])

Wir besitzen ein Gehirn, und wir besitzen Gedanken. Aber keinerlei Analyse kann nachweisen, daß ein Gehirn Gedanken hat. „Ergibt somit schon die schlichte Analyse des als „Ich“ Bezeichneten wohl, daß man ein Gehirn und Gedanken habe, so ergibt auch sie nie, daß das Gehirn die Gedanken habe. Der Gedanke ist wohl ein Gedanke meines Ichs; aber darum noch nicht ein Gedanke meines Gehirns — so wenig wie mein Gehirn das Gehirn meines Gedankens ist.“ [3]) Man kann von ihnen nichts mehr aussagen, als daß sie beide eben nur Bestandteile der vorgefundenen

1) Avenarius, Der menschliche Weltbegriff. S. 121.
2) Ib. S. 124.
3) Ib. S. 131.

Erfahrung bilden; beide sind zusammen in der Erfahrung gegeben, in bestimmten Beziehungen zu einander; niemals aber können sie weder gedacht, noch gegeben werden als Funktion oder Substanzen von einander. Sie sind durch empirische, nicht durch metaphysische Fäden an einander gebunden.

Eben solch eine empirische Verbindung besteht zwischen mir und der Welt der räumlichen Dinge überhaupt.

Das Ich ist gegeben zusammen mit den es umgebenden Dingen in einer Erfahrung, erscheint aber nicht als ein erzeugendes Prinzip der Erfahrung selbst; es durchdringt die Gegenstände nicht als ihr inneres Wesen. Die Meinung ist ganz irrig, als ob das individuelle Ich die Gegenstände erzeugt, welche „seine“ Vorstellungen wären; es selbst ist ein solcher Gegenstand, wie alle anderen; in der Erfahrung erscheint er „nicht“ als ein Erfahrendes, sondern als ein „Miterfahrenes.“[1]) Es ist ein Teil der Erfahrung, aber nicht deren Subjekt. Auf diese Weise „bildet“ sich die physische Welt durchaus nicht in unserem psychischen Ich ab und wird nicht durch dieses oder in diesem erkannt. „Wenn ich sage: Ich erfahre den Baum, so soll das nur heißen: eine Erfahrung besteht aus dem einen reichhaltigeren Elementenkomplex „Ich“ und dem anderen weniger reichhaltigen Elementenkomplex „Baum“.“[2]) Beide verhalten sich zu einander wie „Teile“ einer Erfahrung, verbunden in jener spezifischen Verbindung, in welcher überhaupt die äußeren Wahrnehmungen mit Gefühlen, Gedanken u. s. w. verbunden werden; aber es existieren keinerlei erkenntnistheoretische Fäden logischer Intention und metaphysischer Abhängigkeit zwischen ihnen. Man kann sagen, daß in der Erfahrung ein „Ich“ und ein „Baum“ enthalten sind, aber niemals kann man behaupten, daß das Ich den Baum hat, denn der Baum ist eben ein solch unmittelbarer Bestandteil der Erfahrung, wie das Ich selber.

Wie wir Gelegenheit hatten, an einem anderen Platze auszuführen,[3]) kann man nicht behaupten, daß das Individuum sich die objektive Welt „vorstellt“ oder diese Welt objektiviert, man kann nur sagen, daß die schon objektiv vorgestellte Welt in ganz bestimmtem Verhältnisse zur Individualität als einem durchaus bestimmten und seinerseits objektiven Komplex der E-Werte auf-

---

1) Weltbegriff. S. 152, 193, 196.

2) Ib. S. 197.

3) „Fragen der Philosophie und Psychologie.“ Bd. 100. S. 757—799. Herausg. in Moskau.

tritt. Diese Behauptungen haben eine außerordentliche Bedeutsamkeit. In ganz neuem Lichte lassen sie uns unser Ich erscheinen, nämlich als ein Objekt unter Objekten, als einen kleinen Teil unter dem allgemeinen Komplex der Elemente, welche das gegebene empirische Ganze in einem jeden bestimmten Moment bilden.

Als ein Teil kann es niemals das empirische Ganze, welches im vollen und direkten Sinne des Wortes „außerhalb" seiner bleibt, in sich fassen; als ein Objekt kann es niemals in der Eigenschaft eines erkenntnistheoretischen Subjektes erscheinen, in der Eigenschaft eines Subjektes, welches die Welt erkennt und erkennend schafft; es richtet sich nicht auf Objekte, wie irgend eine subjektive sie wiederholende oder schaffende Kraft; es existiert nur oder wird erfahren zusammen mit oder neben den äußeren Dingen, als ein Teil der ganzen bewußten Welt; es steht zur Welt im Verhältnis eines Teils zum Ganzen, nicht aber in dem eines Subjekts zum Objekt. Das letztere Verhältnis ist etwas ganz Andersartiges; es liegt außerhalb der Sphäre der objektiven Weltbetrachtung und gehört dem Gebiete der Erkenntnistheorie, nicht dem der Psychologie oder der Physik an.

Das Verhältnis von Subjekt zum Objekt ist etwas gänzlich und prinzipiell Verschiedenes von dem Verhältnis zwischen Individuum und Welt. Solange wir innerhalb der Philosophie des Avenarius bleiben, haben wir mit dem ersten Verhältnis überhaupt nichts zu tun, da es für ihn überhaupt nicht existiert. Was man das Bewußtsein überhaupt oder das überindividuelle Subjekt nennt, welches aber nicht als metaphysisches Substrat, sondern als eine rein logische Voraussetzung der Welt erschiene, hält Avenarius als ein Überbleibsel der Introjektion. Für ihn existiert nur das in der Erfahrung Gegebene oder Vorgefundene; es fehlt aber bei ihm ganz und gar jenes logische Subjekt, dem etwas gegeben ist oder das etwas vorfindet; dieser Gedanke wird prinzipiell abgewiesen.

Die Gegenübersetzung von Subjekt und Objekt, als das Erkennende und das Erkannte existiert für ihn nicht; das psychische Leben darf nicht als Subjekt bezeichnet werden, denn weder bildet es die Dinge ab, noch stellt es sie vor, noch schafft es sie.

Es gibt und kann keinerlei Gerichtetsein des Bewußtseins auf das Ding geben, keinerlei Intentionalität, wie man es heute bezeichnet, denn das psychische Sein, das einzige Subjekt, welches Avenarius kennt und leugnet, ist nicht etwas Wahrnehmendes,

sondern Wahrnehmbares, dabei Wahrnehmbares in demselben Sinne, wie alle physischen Objekte, die ja auch nichts anderes als ganz unmittelbare Zustände des Bewußtseins sind; deshalb kann auch das Psychische nicht als Subjekt im gewöhnlichen Sinne des Wortes bezeichnet werden. Die Gegenübersetzung von Subjekt und Objekt hätte einen gewissen Sinn nur dann, wenn der Ausdruck „Subjekt“ nichts weiter bezeichnete als folgendes: das menschliche Individuum, insofern es gedacht wird in jenem bestimmten Verhältnis zu seiner individuellen Umgebung, auf welche die Analyse des natürlichen Weltbegriffes hinzielt.

Das heißt, das Subjekt existiert für ihn nur insofern, als es als ein Bestandteil der Erfahrung erscheint, d. h. vom Standpunkt der Transzendentalphilosophie nur insofern, als es Objekt ist. Deshalb wird auch bei Avenarius der Charakter der Beziehungen des Subjekts zur Welt anders gedacht, als es gewöhnlich getan wird. Es „stellt nicht die Welt vor“, sondern steht nur als deren Teil in bestimmten Assoziationsbeziehungen zu seiner Umgebung, welche in diesem ihren Verhältnis zum „Ich“ den Charakter einer „wahrgenommenen“. „vorgestellten,“ „gedachten“ u. s. w. erhält. Deshalb bezeichnen all diese psychologischen Termini nicht etwas Substantielles, nichts von den Körpern Verschiedenes; der Bestandteil der Umgebung wird nicht zum unausgedehnten Geist, weil er als Wahrnehmung aufgefaßt wird; denn die Bezeichnung „Wahrnehmung“ bezieht sich nicht auf ihn selbst, sondern *auf den Charakter seiner Beziehungen zu „mir“*, zu meinem Körper, zu jenem ganzen Komplex der Elemente, welcher als „Ich“ bezeichnet wird. Die Wahrnehmung ist nicht ein Sein oder eine Substanz, sondern *nur eine besondere Art von Relationen*, nämlich jene eigentümliche Art, welche empirisch gebildet wird, zwischen mir und meiner Umgebung vom Standpunkt des natürlichen Weltbegriffes aus, d. h. ohne alle wissenschaftliche Theorie. Wenn ich einen Baum sehe, so befindet sich dieser Baum als unmittelbarer Bewußtseinszustand nicht in einem physikalischen, räumlichen, sondern in einem ganz eigenen Verhältnis zu „mir“, indem er in mir gewisse Gedanken, Gefühle, Wollungen, Erinnerungen u. s. w. erweckt, und jenen spezifischen Zustand meines „Ich“ bedingt, der eben mit dem Worte charakterisiert wird: „ich bin mir des Baumes bewußt“. Dieser Zustand ist seinem Wesen nach ein Gefühl, welches den betreffenden Zustand des „Ich“ von demjenigen unterscheidet, in dem „Ich“ andere Dinge „wahrnehme“. In dieser Beziehung er-

scheint das „Ich“ als jener Knotenpunkt, in dem alle die Fäden sich verschieben und verflechten, welche aus allen Enden des Weltalls laufen; mit den nämlichen psychologischen Fäden sind die „äußeren“ Dinge mit meinen Gefühlen und Gedanken verbunden, und nur in dieser eigentümlichen Relation werden sie zu „Wahrnehmungen“ und bekommen den Charakter „innerer“ Erlebnisse; deshalb bedeutet das Wort „innere Wahrnehmung“ für Avenarius durchaus keinen substantiellen Gegensatz zur Körperwelt der „äußeren“ Dinge, sondern bezeichnet nur eine besondere von der räumlichen verschiedene Art der Beziehung zwischen gleichartigen, in der Erfahrung gegebenen Dingen.

Das „Ich“, in diesem Sinne verstanden, wird als „zentrales Glied der empiriokritischen Koordination“ bezeichnet. Jeder Bestandteil der Umgebung, gedacht in Beziehung auf dieses zentrale Glied, erhält den Charakter des „psychischen“.

Das Psychische und das Physische unterscheiden sich von einander nicht wie zwei selbständige Substanzen (Geist und Körper), sondern lediglich wie zwei Beziehungsarten zwischen den Bewußtseinszuständen, d. h. zwischen den in der Erfahrung vorfindbaren Gegebenheiten. Es gibt keine psychischen oder physischen Substanzen, sondern bloß psychische oder physische Beziehungen.

In einer etwas unklaren und wegen ihres elementaren Charakters etwas nebelhaften Form drückt Mach diesen Gedanken aus: „Ich sehe daher, sagt Mach, keinen Gegensatz von Psychischem und Physischem, sondern einfache Identität in Bezug auf diese Elemente. In der sinnlichen Sphäre meines Bewußtseins ist jedes Objekt zugleich auch physisch und psychisch.“ [1]) Folglich bilden das Physische und Psychische im Grunde genommen und ihrem Wesen nach etwas Einheitliches; ein und dasselbe Element erweist sich bald als psychische, bald als physische Erscheinung, entsprechend dem Standpunkt, von dem aus es betrachtet wird; es erscheint als Empfindung (d. h. als psychisches Phänomen) in seiner Beziehung zu den Elementen unseres Körpers, während es in anderen funktionellen Beziehungen auch physischer Gegenstand sein kann.

Mach hat beinahe richtig das Verhältnis zwischen psychischem und physischem Sein erfaßt; in seiner monistischen Tendenz ist er auf richtigem Wege, ebenso auch in seiner Behauptung, daß das

1) E. Mach, Die Analyse der Empfindungen. S. 36. Vergl. auch S. 13, 14, 26, 36, 48.

Psychische sich vom Physischen nicht essentiell unterscheidet, nicht an sich selber, sondern nur je nach dem eingenommenen Standpunkte; unrichtig ist nur der Unterschied zwischen diesen Standpunkten festgestellt. Das Element A kann ja in seiner Beziehung nicht bloß zum Element B, sondern auch zum beliebigen Element meines Körpers als physisches gedacht werden; also seine Beziehung nicht zu den Elementen des Körpers macht es zu einem psychischen (denn diese Beziehung bleibt innerhalb der Sphäre der Physik), sondern seine Beziehung zum zentralen Glied der empiriokritischen Koordination. Die Beziehungen innerhalb der Sphäre dieser Koordination unterscheiden sich prinzipiell von der physischen und obwohl sie zwischen denselben Elementen konstruiert werden (oder wenigstens beinahe denselben: denn nicht alle Elemente der sinnlichen Welt können in physische Beziehungen eingestellt werden, obwohl alle zu psychischen gemacht werden können), bleiben sie als Beziehungen dennoch verschieden; und weil das Objekt seinem Wesen nach Beziehung ist, so bedeutet dies, daß die Elemente sich prinzipiell von einander unterscheiden, und zwar als Objekte, — einen prinzipiellen Unterschied aber ihrer Substrate, wie den zwischen Geist und unbewußter Materie, im metaphysischen Sinne des Wortes, gibt es zwischen ihnen nicht; wenn auch nicht alle, so können doch jedenfalls viele Elemente zu gleicher Zeit sowohl physische als auch psychische sein.

Die „Bewußtheit“ ist ja gar kein unterscheidendes Merkmal des Psychischen; bewußt ist die ganze Welt, denn sie ist ihrem Wesen nach eine Welt des Bewußtseins, eine gegebene Welt; sie ist aus Elementen des Bewußtseins zusammengesetzt. Das Physische und das Psychische sind Unterschiede innerhalb der Sphäre dieser gemeinsamen bewußten Welt.[1]) Beide sind bloß verschiedene Arten des Gegebenen, ein ins Bewußtsein-Treten von verschiedenem Charakter. Beide liegen in der Sphäre des Bewußtseins, und keine überschreitet dessen Grenzen. Ein Unterschied zwischen ihnen kann nicht in dem Sinn statuiert werden, daß das eine seinem Wesen nach ein mit Bewußtsein begabter Geist, das andere unbewußte Materie sei. Die Materie ist gar nicht unbewußt, denn sie liegt in der Sphäre des Bewußtseins und besteht aus dessen Elementen; sie ist selbstverständlich kein Träger oder Substrat des Bewußtseins, sie „erfaßt“ nichts, sondern ist (und zwar auf not-

1) Vergl. auch Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis.

wendige Art und Weise) bewußt, d. h. sie ist ihrem Wesen nach eine von den Formen des Gegebenen im Bewußtsein, oder eine von den Richtungen des Bewußtseins selber. Hier treten wir an unser Hauptproblem heran: worin besteht das Wesen der physischen Objektivität? Was ist für Avenarius ein Gegenstand? Was ist jener allgemeine Begriff, der in sich sowohl die physische als auch die psychische Objektivität vereinigt? Avenarius löst diese Frage auf sehr originelle und paradoxe Art und Weise, indem er auf das Gefühl, als das Prinzip der Objektivität verweist. Er sucht den Gegenstand in den Zuständen und Modifikationen der Gefühle. Das Physische und Psychische vereinigen sich bei ihm im Begriff des „Charakters".

Was bedeutet ein „Charakter" in der Terminologie des Avenarius? Er hat nirgends eine genaue und strenge Definition dieses Begriffes gegeben, obwohl dieser Begriff in seiner ganzen Philosophie eine sehr wichtige Rolle spielt. Seine Vorsicht in der Benutzung der gebräuchlichen wissenschaftlichen Termini und seine Tendenz, in seinen Ausführungen alle die Ausdrücke zu meiden, welche mit verschiedenartigsten historischen Traditionen und Theorien belastet sind, zwingen ihn oft, statt strenger Definition sich mit Erläuterungen unter Zuhilfenahme einfacher Beispiele zu begnügen. Ebenso verhält sich die Sache in unserem Falle. Die ganze immanente Welt setzt sich nach Avenarius aus Elementen und Charakteren zusammen, wobei er unter den ersteren solche Werte versteht, wie „grün", „kalt", „zart", „süß" u. s. w. — unter den letzteren solche wie „angenehm", „unangenehm", „bekannt", „unbekannt" u. s. w.[1]) Mit diesen zwei Momenten ist das Wesen der Zustände des Bewußtseins, das Wesen des Erlebens erschöpft. Wenn wir die Erlebnisse als psychische Zustände verstehen wollen, so werden wir sagen müssen, daß Avenarius eine ganz neue Einteilung der psychischen Zustände einführt; er verwirft die landläufige Trichotomie in Vorstellungen, Wollungen und Gefühle und statuiert dafür die Dichotomie in Elemente und Charaktere. Der Grundgedanke dieser Einteilung ist aufs Glänzendste durch

1) „Der menschl. Weltbegriff." Auf dieselbe Weise erläutert er diesen Begriff in der Kritik d. reinen Erfahrung (Bd. I, S. 30); nur am Schlusse des zweiten Bandes versucht er eine etwas genauere Definition zu geben und bezeichnet die Elemente als etwas relativ Beständigeres, die Charaktere als etwas relativ Veränderliches (Bd. II, S. 455), was eigentlich nicht absolut zutreffend und recht zweifelhaft ist.

Petzold erfaßt worden. „Avenarius, sagt er, erweiterte den üblichen Begriff des Gefühls. Dabei gelangte er nicht zu der Ansicht derer, die außer von Lust- und Unlustgefühlen auch noch von religiösen, ethischen, ästhetischen und logischen Gefühlen sprechen, die also Urteile wie: daß etwas schön oder häßlich, gut oder böse, wahr oder falsch oder zweifelhaft sei, als Aussagen eines Gefühlszustandes betrachten, sondern unterwarf dem gleichen Gesichtspunkt auch Urteile wie: daß etwas geändert oder unverändert, ein anderes oder dasselbe, daß es ein Erinnertes, ein Vermißtes oder ein Erwartetes, ein Vergangenes oder Künftiges, ja, daß es ein Körperliches oder Geistiges sei, daß es überhaupt sei oder scheine, daß es möglich, wirklich oder notwendig sei. Bei dieser außerordentlichen Verallgemeinerung war es gewiß geboten, die Bezeichnung Gefühl einem engeren Kreise psychischer Erscheinungen zu belassen und für den erweiterten Begriff eine neue einzuführen. Wir werden den Namen von Charakteren, den Avenarius wählte, sehr treffend finden. Es werden ja durch alle jene Urteile Inhalte charakterisiert, es wird ihnen darin eine gewisse Färbung verliehen, die ihnen unter Umständen auch wieder genommen werden kann, um durch eine andere ersetzt zu werden.

Wie es die Eigentümlichkeit der Gefühle ist, daß sie stets nur eine Seite eines seelischen Zustandes darstellen, so gilt auch von allen übrigen Charakteren, daß sie niemals das Ganze eines psychischen Momentes ausmachen können, daß sie aber auch nicht Teile der seelischen Akte sind, sondern eben nur Seiten.

Hat man aber erst einmal den Begriff der Charaktere gewonnen, so ist die Haupteinteilung der psychischen Gebilde gegeben. Neben der Klasse der Charaktere kommt für Avenarius nur noch eine einzige in Frage, die der Empfindungen, wie man sie gewöhnlich nennt, in die also die Erfahrungen des Roten, des Tons a, des Sauren, des Rauhen, des Heißen u. s. w. gehören. Dabei ist es indessen für diese Einteilung gleichgültig, ob eine solche Empfindung in der Form einer Wahrnehmung oder einer Erinnerungsvorstellung auftritt, und es wäre auf dem Boden dieser Anschauung unrichtig, etwa neben einer Klasse der Empfindungen — im gewöhnlichen Sinne einfacher, nicht noch weiter zerlegbarer Wahrnehmungen — noch eine Klasse der Vorstellungen anzunehmen, da in der Form der Vorstellung ebensogut die Charaktere gegeben sein können. Wir wollen mit Avenarius die in Rede stehende Klasse der psychischen Gebilde als die der Elemente bezeichnen

und es lediglich als einen Unterschied in der Setzungsform der betreffenden seelischen Akte betrachten, ob das Element oder der Elementenverband als Wahrnehmung oder Vorstellung auftritt.“ [1])

Auf diese Weise gehören der Sphäre der Charaktere alle die Erlebnisse an, welche nicht kontemplativer (anschaulicher) Natur sind, nicht im Raume sich ausbreiten, sondern lediglich die anschaulichen Elemente mit den Strahlen bestimmter Gefühle beleuchten. Dank dieser Auffassung des Charakters vermeidet Avenarius, obwohl er prinzipieller und typischer Sensualist bleibt, auf sehr originelle Weise die naiven Einseitigkeiten dieser Lehre. Typischer Sensualist bleibt er, weil er jeden psychischen Zustand (E-Wert) von einer bestimmten Schwingung des Systems C (Gehirn) abhängig erklärt. Von der Form und der Größe dieser Schwingung hängt der Charakter und die Intensität der Empfindung ab, d. h. der Unterschied der Schwingungsform erklärt physiologisch den Unterschied zwischen den Elementen (Gesichts-, Gehirns-, Tastempfindungen). Mit diesen Unterscheidungen begnügt sich gewöhnlich der Sensualismus; aus ihnen bemüht er sich, alle seelischen Erscheinungen abzuleiten und zu erklären. Der Sensualismus des Hume z. B. basiert ausschließlich auf dem Begriff des Elements, der bei ihm den Namen der „impression“, d. h. des Eindrucks und seiner Spuren trägt.

Ebenso baut Mach sein System ausschließlich auf dem Begriff des Elements auf. Alle abstrakten Begriffe, alle jetzt sogenannten Kategorien (der Gegenständlichkeit) bilden sich aus den Elementen und auf deren Basis. Nicht so bei Avenarius. Das, was dieser einen Charakter nennt, hat für seinen psychologischen Ursprung ein ganz andersartiges Prinzip mit den bloßen Impressionen, ihren Kombinationen und Spuren wird das System der reinen Erfahrung nicht erschöpft. Unsere psychischen Zustände erscheinen als abhängig, nicht bloß vom Faktum und vom Charakter des Reizes, sondern auch von dergleichen Bedingungen wie z. B. Gewöhnung oder Nichtgewöhnung an den Reiz, dessen Einübung oder Nichteinübung, dessen Bedeutsamkeit für das ganze System C, dessen Plötzlichkeit und Neuheit u. s. w. Von diesen Bedingungen des Reizes hängen ganz eigentümliche psychische Zustände „des Charakters“ ab; sie sind durchaus keine abgeleiteten, sekundären Funktionen der Elemente oder der „Impressionen“, sondern ganz

---

1) Petzold, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. S. 112, 113.

und gar primäre Funktionen jener Bedingungen innerhalb des Systems C, unter welchen der Reiz (die Schwingung) verläuft. Wie die Form des psychischen Reizes innerhalb des Systems C immer verbunden ist mit einem bestimmten physischen Charakter ihres Verlaufs, so werden auch die Formen des psychischen Reizes stets begleitet von einer bestimmten Charaktereigentümlichkeit, welche ihr die Färbung des Bekanntseins oder Unbekanntseins, der Gegenständlichkeit oder der Fraghaftigkeit u. s. w. verleiht. Die Unterschiede in den „Charakteren", z. B. die Gegenständlichkeit und das bloße Gedachtsein, sind niemals Produkte einer subjektiven Phantasie, sondern stets physiologisch bedingt und erscheinen stets als ebenso von der Umgebung abhängig wie die Empfindungen. An diesem Begriff des Charakters treten klar die Unterschiede des Hume'schen und Avenarius'schen Sensualismus hervor. Für Hume existiert z. B. der „Gegenstand" nicht. Die Vereinheitlichung unserer Impressionen in ein Ganzes erscheint einfach als Resultat der psychologischen Gewohnheit, und jenes innere Substrat dieser Impressionen, der angeblich die sie zusammenhaltende Einheit bildet, ist bloßes Produkt unserer Einbildung. Für Avenarius dagegen ist der „Gegenstand" durchaus kein Produkt subjektiver Phantasie. Der Gegenstand ist eine besondere Charaktereigentümlichkeit, mit welcher einige Elemente auftreten im Unterschiede vom „Scheinbaren" oder „bloß Gedachten", welche selber wieder nicht wirklich das Vorgestellte in seinem logischen Gegensatze zum realen, sondern bloß spezifische Gefühle oder Charaktere darstellen. Der „Gegenstand" ist nach Avenarius ein Gegenständlichkeitsgefühl; er besteht aus einem eigentümlichen subjektiven Sichverhalten gegenüber den Elementen; er ist nicht irgend ein mythologisches Zentrum, welches gleich einer objektiv-metaphysischen Substanz jene zu einem unteilbaren Ganzen verbände; der Gegenstand ist bloß eine Modifikation des Gefühls, ein gewisser Charakter, welcher die Elemente in eine derartige Beleuchtung stellt, daß wir uns zu ihnen wie zu Gegenständen im Unterschied von unseren Phantasien und Gedanken verhalten. Der Gegensatz zwischen einem „Gegenstand" und einem „Gedanken" drückt durchaus keinen metaphysischen Dualismus aus; Gegenstand und Gedanke sind nicht zwei verschiedene Wesenheiten oder Substanzen, sondern bloß zwei Modifikationen eines und desselben Charakters, durch den überhaupt die Elemente gesetzt werden als etwas, zu dem wir eine bestimmte Position einnehmen und der

deshalb bei Avenarius ein „Positional" heißt.[1]) Gegenstand und Gedanke sind die zwei äußersten Pole des Positionals; beide gehören zur Sphäre des unmittelbaren Erlebens; die Wesenheit beider wird erschöpft in ihrem Sein als einer gewissen Art des Charakters.

Deshalb darf man gewiß nicht, wie Hume es will, behaupten, daß der Gegenstand (Ding) ein bloßes Produkt der subjektiven Gewohnheit ist, gewissermaßen eine blutleere Vorstellung, „daß es in der äußeren Raumwelt keine Dinge gäbe." Das Ding ist ja gerade niemals Einbildung, niemals Gedanke, es ist stets von dem verschieden, was subjektives Denken genannt wird, aber verschieden nur als ein anderer Charakter, nicht als eine prinzipiell andere Substanz. Dürfte man hier von Substanzen reden, so wären jene beiden substantiell identisch, eben weil beide bloß verschiedene Arten der gleichen Erlebnisse oder E-Werte darstellen. Man darf auch nicht sagen, daß das Ding „subjektiv", „psychisch" wird, weil es in eine bestimmte Modifikation des Gefühls aufgeht, denn vom Standpunkt des Avenarius gibt es keine andere Objektivität als die Objektivität „der Gefühle" — oder Charaktere.

Objektiv sein heißt zunächst in der Charaktereigenheit des Dinges auftreten. Wie kann denn ein Ding subjektiv sein, wenn in diesem Charakter das Wesen der Dinghaftigkeit, das Wesen der Objektivität steckt? Objektivität ist ja nicht das, was außerhalb des Bewußtseins läge, sondern das, wozu wir uns als zu einem Objektiven verhalten. Der Unterschied des Objektiven und Subjektiven existiert für Avenarius nur innerhalb des Bewußtseins selber, nur innerhalb der Grenzen der immanenten Welt und dieser Unterschied liegt in der Art unseres Verhaltens zu den Elementen der Empfindung (in weitestem Sinne des Wortes), d. h. es ist ein Unterschied in der Charakterfärbung der Elemente. Alle Elemente der Objektivität oder Gegenständlichkeit sind ihrem Wesen nach Charaktere. Beginnen wir mit dem Unterscheiden. Das Unterscheiden ist die grundlegende Kategorie der Objektivität, sei es auch nur in reflexivem Sinne. Für Avenarius verwandelt sich dieselbe in einen Charakter. Und wahrlich, vom psychologischen Standpunkt aus ist das Unterscheiden eine der Arten desjenigen Erlebens, welche man kurz charakterisieren kann als Erleben einer „Andersheit". Psychologisch erscheint diese „Andersheit" durchaus nicht als reiner Begriff, sondern bloß als Erleben

---

1) Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung. Bd. II. S. 537.

einer bestimmten Art von Gefühl, einer bestimmten Färbung, in welcher ein gewisser Komplex von Empfindungen auftritt. Wir sind sogar oft nicht imstande, anzugeben, was wir eigentlich als verändert vorfinden, als „anders" in irgend einem Ding, aber wir fühlen unmittelbar seine Andersheit; das Ding tritt in diesem spezifischen Charakter auf, welchen Avenarius eine „Heterote" nennt. Avenarius warnt hierbei vor der Verwechselung seines Begriffes der Heterote mit dem rein logischen Begriff des Unterschieds oder „des Andern". Die Heterote ist ein Erlebnis, ein bestimmtes Gefühl oder ein Charakter, und kein abstrakter Begriff in logischem Sinne. Logische Begriffe als reine Bedeutungen gibt es bei Avenarius gar nicht und jedenfalls unterscheiden sie sich prinzipiell von den entsprechenden psychischen Erlebnissen, mit denen sie nicht mehr gemeinsames haben als ein Gedanke mit einem Wort.

Die Heterote erscheint höchstens als Symbol des reinen Begriffs der „Unterscheidung"; deshalb muß man stets im Auge behalten, daß wir in der Heterote niemals einen Begriff „erkennen", sondern nur ein bestimmtes Gefühl erleben![1]) Avenarius bittet den Leser, „die folgenden einfachen Fälle (Beispiele der Heterote) nicht sofort unter diese oder jene Rubrik der gewöhnlichen „Logik" zu bringen; er würde sich hierdurch den Weg zum Verständnis dieser Gattung Abhängiger, für deren ganzen Umfang also diese Bemerkung gilt, von vornherein vollständig versperren."[2])

Die Heterote ist kein Element oder Komplex von Elementen, welche wir uns anschaulich vorstellen oder wie einen Begriff denken können; sie ist ein Charakter, welcher jenen E-Werten, die er charakterisiert, eine gewisse spezifische Färbung verleiht, und gerade diese Färbung als solche ist das, was für uns wichtig ist. Jeder Leser kann aus seinen eigenen Erlebnissen sich erinnern, daß ihm manchmal etwas als „anderes", „ganz anderes" erschien, und doch konnte er nicht angeben, worin dies „Andere" liege; in diesen Fällen tritt die Heterote am reinsten auf. Dasselbe kann man in Betreff der „Ähnlichkeit" und „der Identität" (Tautote) sagen, in Betreff der „Existenz", welche in ihrem Unterschied vom Schein und Phantasie nichts anderes ist als ein bestimmter

1) Diese Unterscheidung ist von größter Wichtigkeit für die gesamte Philosophie, da sie streng das psychische Gebiet vom Gebiete des „Logischen" durch eine unüberbrückbare Kluft trennt. In unserer Psyche gibt es keine „Begriffe", sondern eben nur „Charaktere".

2) Kritik der reinen Erfahrung. Bd. II. S. 28.

Charakter. In Betreff des „Dinges“ haben wir dies schon nachgewiesen. Die Realität gehört ebenfalls zum Gebiet der Charaktere. Sogar solche Begriffe, wie z. B. die Ursache (S. 514),[1]) der Akt (525), die Zahl (577), die Allgemeinheit (586), die Veränderung (576), die Vielheit (549), die Möglichkeit (615) u. s. w. sind für Avenarius Variationen und Modifikationen einer kleinen Anzahl von Grundcharakteren, d. h. bestimmte Gefühlszustände. Auf diese Weise verwandeln sich alle Elemente der Objektivität oder die Kategorien, wie sie die Transzendentalphilosophie bezeichnet, bei Avenarius in Gefühlszustände und lösen sich im Begriff des Charakters auf. Der äußere Gegenstand wird eben deshalb zum Gegenstand, weil mit seiner Wahrnehmung eine ganze Reihe von Charakteren verbunden ist, welche ihn uns in der Beleuchtung eines äußeren Gegenstandes liefern. Der Gegenstand kann nicht sichtbar oder tastbar werden, er kann nur in dem uns schon bekannten Sinne gefühlt werden; d. h. er ist nichts anderes als ein Gefühl im weitesten Sinne des Wortes, im Sinne eines Charakters.

Der Gegenstand ist als solcher ein Charakter. Damit wird das Wesen der Gegenständlichkeit oder der Objektivität für Avenarius erschöpft. Objektiv ist nicht, was außerhalb des Bewußtseins liegt, sondern nur was vom Bewußtsein als Objektives charakterisiert wird. In der Wahrnehmung selber als solchen liegt noch keine Objektivität; es kann ja ein und dieselbe Wahrnehmung bald als Schein, bald als Gegenstand charakterisiert werden; also liegt das Wesen der Objektivität eben nicht in den Elementen der Wahrnehmung, sondern in jenem Charakter, mit welchem sie einhergeht. Also der Gegenstand in Beziehung zum zentralen Glied der empiriokritischen Koordination ist der Charakter; die Unterschiede zwischen Gegenstand und Schein, zwischen Ding und Gedanke, zwischen Realität und Idee, sind Unterschiede der Charaktere (durchaus nicht der metaphysischen Substanz), d. h. der Gefühlsfärbung, in welcher für uns die verschiedenen Elemente hervortreten. In jener Auffassung werden noch gründlicher die Unterschiede zwischen physischer und psychischer Gegenständlichkeit weggeschliffen. Wir führten schon aus, daß beide teilweise sich durch die eingenommenen Gesichtspunkte unterscheiden; d. h. jedes physische Element kann zugleich auch als psychisches gedacht werden, eben in seiner Beziehung zum Ich. Aber nicht jeder

1) Krit. d. reinen Erfahrung. Bd. II.

psychische Zustand kann als physischer betrachtet werden (die Gefühle des Zornes oder der Unlust z. B. können niemals in psychische Beziehungen eingehen). Und dennoch hat der psychische mit dem physischen Zustand eine gemeinsame Bestimmtheit, welche sie als prinzipiell gleichartig erscheinen läßt und als verschieden nur, indem sie Arten derselben Gattung darstellen; beide sind Charaktere; sie unterscheiden sich von einander nicht wie Substanzen, sondern wie zwei differente Bewußtseinsarten, wie zwei Charaktere.

Jetzt können wir mit völliger Klarheit die oben gestellten Fragen beantworten: was bedeutet es, daß „ich" einen bestimmten Eindruck oder eine Vorstellung habe. Was bedeutet es, daß sie mir angehören, daß ich z. B. einen Baum vorstelle? Das bedeutet, daß zu jenem Komplex von Elementen und Charakteren, welches „ich" heißt, noch ein Komplex sich anschließt, der mit dem Worte Baum bezeichnet wird; diese beiden Komplexe existieren wie ein in der Erfahrung Vorgefundenes, nebeneinander aber nicht ineinander. „Ich" schafft durchaus nicht einen Baum, es spiegelt ihn nicht in sich, es ist nur zusammen mit dem Baum in derselben Erfahrung gegeben. Daraus können wir die sehr wichtige Konsequenz ziehen, daß der Gegenstand niemals ein Gegenstand unseres individuellen Ichs genannt werden kann; er steht gewiß in einer Verbindung mit unserem „Ich", aber um mit ihm verbunden zu sein, muß er schon Gegenstand sein. Das Ich macht ihn nicht im gewöhnlichen Sinne dieser Worte; es tritt nur mit einem schon bewußten Gegenstand in eine bestimmte Summe von Verhältnissen ein.

Das „Ich" selber ist ein Gegenstand, d. h. ein bestimmter Komplex von Elementen und Charakteren. Jeder Gegenstand wird sozusagen für sich selber bewußt, denn er ist ein Akt des Bewußtseins, d. h. etwas in der Erfahrung Gegebenes ebenso, wie das „Ich" selber gegeben ist.

Jetzt können wir auch die andere oben gestellte Frage beantworten: wie soll man eine Introjektion bei der Annahme fremder Erlebnisse vermeiden? Was ist es im eigentlichen Sinne, was wir in Bezug auf ein anderes Individuum annehmen, wenn wir ihm bestimmte Erlebnisse vindizieren? Die Antwort ist einfach: wir nehmen denselben Komplex von Elementen und Charakteren an, nur in einer anderen empiriokritischen Koordination. Wenn ich sage, daß A einen Baum sieht, so bedeutet dies keineswegs, daß irgendwo innerhalb des Körpers von A die Wahrnehmung vom Baume

existiert; das bedeutet nur, daß derselbe, numerisch eine Baum, welcher in empirischer Verbindung mit mir steht, hypothetisch in eine Verbindung mit einem mir ähnlichen zentralen Glied einer empiriokritischen Koordination eingeführt wird. Dadurch wird in unseren Weltbegriff nichts prinzipiell Neues, Unsichtbares, Geistiges hineingebracht; ich behaupte nicht, daß A irgend eine geistige Wesenheit sieht, sondern daß er denselben Baum, den auch ich sehe, sieht; und dieser Baum ist nicht in ihm und nicht in mir, sondern gerade dort, wo er steht; man darf ja nicht vergessen, daß der Baum nicht in irgend eine unausgedehnte Wesenheit verwandelt wird, wenn er als meine Wahrnehmung oder als die eines beliebigen Andern betrachtet wird. Wir sagten schon, daß die Wahrnehmung nur eine Art von Beziehung, und nicht eine unkörperliche Substanz ist; das, was eine Wahrnehmung ist, kann auch ein räumliches Ding sein; und andererseits, was ein körperliches Ding ist, kann zugleich eines beliebigen Jemands Wahrnehmung sein; und dabei numerisch Ein Ding bleiben. Der Inhalt meiner Hypothese bei einer amechanischen Deutung der Sprache und der Bewegungen meiner Nebenmenschen unterscheidet sich prinzipiell durch nichts vom Inhalte meiner eigenen Erfahrung. Hier liegt eine Zweiheit, aber kein Dualismus vor.

Da durch die Annahme, daß die mitmenschlichen Bewegungen (und Laute) in demselben Sinne wie die meinen mit Gedanken, Gefühlen, Wollungen u. s. w. in Beziehung stehen, wird nichts dem natürlichen Ausgangspunkte hinzugefügt, was nicht schon begrifflich in ihm enthalten war; so drängt diese Annahme dem natürlichen Weltbegriff auch kein heterogenes Merkmal auf: „die von Mitmenschen ausgesagten Inhalte, d. h. die E-Werte, sind Werte prinzipiell wie diejenigen, die ich selbst aussage.“ Durch den Begriff einer prinzipiellen empiriokritischen Koordination gelingt es also Avenarius, jede Introjektion in weitestem Sinne des Wortes, im Sinne des für die ganze Geschichte der Philosophie typischen Dualismus zwischen geistiger und materieller „Substanz“, zu vermeiden. Zugleich wird die ganze Rätselhaftigkeit ihrer Wechselwirkung als gegenstandslos abgewiesen; denn es gibt keine zwei Substanzen, die in Wechselwirkung sich befänden, also gibt es auch keine Wechselwirkung. Gegeben oder hypothetisch angenommen werden immer nur Elemente und Charaktere, aus welchen die ganze Welt der objektiven Gegenstände zusammengesetzt ist. Sie sind so gegeben, wie sie sind, sie sind keineswegs meinem individuellen

Bewußtsein gegeben, sondern jedes ist für sich selber gegeben, denn ihr Wesen besteht in ihrer Gegebenheit. Deshalb ist also die objektive Welt durchaus kein Produkt eines individuellen Bewußtseins überhaupt, keine Schöpfung eines „Ichs“, sie ist ebenso unmittelbar in der Erfahrung oder dem Bewußtsein überhaupt gegeben, wie auch mein persönliches Ich. Die Objektivität wird nicht durch das psychologische Individuum geschaffen.

Die Kritik der Avenarius'schen Theorie der Gegenständlichkeit, sofern Avenarius die Gegenständlichkeit im Charakter findet, bietet vom Standpunkte des oben aufgestellten Grundsatzes aus keine Schwierigkeiten. Sie verwechselt in augenscheinlicher Form die Gegenständlichkeit mit dem Gegenstande, da der Charakter doch nichts anderes als ein Gegenstand ist.

III. Kapitel.

Die transzendente Schule.

Intentionale Gegenstände.

Ein wesentliches Element der Intentionaltheorie bildet die Lehre von dem objektiven Gerichtetsein psychischer Akte. „Jedes psychische Phänomen, sagt Brentano, wird nach dieser Theorie dadurch charakterisiert, was von den mittelalterlichen Scholastikern die intentionale Inexistenz des Gegenstandes genannt wurde, und was wir jetzt das Verhalten zum Inhalt, das Gerichtetsein auf das Objekt, . . . die immanente Gegenständlichkeit nennen würden.“[1]) Dabei bemerkt Brentano, daß unter dem Objekt „hier kein reales zu verstehen sei“. Dieses Gerichtetsein auf das Objekt oder diese Intention ist in jedem psychischen Erlebnis vorhanden und durch dieses Moment sind die psychischen Phänomene von allen anderen unterschieden. Der Wille will stets etwas, die Vorstellung stellt sich etwas vor, das Urteil urteilt über etwas u. s. w. Daher definiert Brentano die psychischen Akte als solche Phänomene, die intentional ihren Gegenstand enthalten.

Diese Lehre Brentanos von der intentionalen Natur des Psychischen ist von Husserl vom Gebiet der Psychologie aus auf das der Logik übertragen worden; damit hat er einerseits die Möglichkeit einer nichtpsychologischen, sondern rein logischen Unterscheidung des Aktes[2]) von seinem Gegenstand gegeben, andererseits aber sich das Recht gesichert, die Theorie der Intentionalität auf das logische Reich der reinen Wahrheiten anzuwenden. Damit hat er die Grundlage zu einer Lehre von der Intentionalität höherer Ordnung gelegt, wo die Pole der Intention nicht mehr der

---

1) Brentano, Psychologie I, 115.

2) Unter „Akt“ versteht Husserl jedes intentionale Erlebnis.

psychische Akt und sein Objekt, sondern die ideale Wissenschaft und das ideale Sein sind.

Dieser logische Dualismus der Wahrheit und ihres Gegenstandes ist nur ein Resultat des vorausgesetzten Dualismus zwischen dem Bewußtsein und seinem Objekte. Die Intention zweiter Ordnung ist eine Folge der Intention erster Ordnung. Darum steht und fällt sie mit der letzteren. Hinsichtlich der Husserl'schen intentionalen Theorie ist eine Parallele mit Kant von Interesse.

Der Gegenstand ist für Kant ein Produkt der Synthese von mannigfaltigem Material mit den Formen der Anschauung und des Denkens: beide Momente sind für ihn gleich notwendig; das leere kategoriale Denken liefert noch kein Objekt; die Kategorie muß schematisiert sein, d. i. sie muß vermittels des Schemas der Zeit auf die ganze Mannigfaltigkeit des reinen sinnlichen Materials gerichtet sein; erst dann sind für Kant alle notwendigen formalen Vorbedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes erfüllt; aber diese ergeben einstweilen nur den möglichen Gegenstand; das Objekt muß mit den materiellen Bedingungen der Erfahrung in Verbindung gebracht sein; erst dann ist er für Kant zum wirklichen Gegenstand geworden. Der Gegenstand muß uns von der Empfindung aufgegeben oder, wie Cohen sich ausdrückt „bezeichnet" sein, damit er für uns die Bedeutung eines wirklichen Gegenstandes erhalte. Außerhalb der Wirklichkeit und der Natur gibt es für Kant keine Gegenstände; der Begriff des Gegenstandes fällt für ihn mit dem Begriff des wirklichen, realen Objekts zusammen; die Realität selbst, die Zeit selbst u. s. w. können auf keine Weise zu Gegenständen werden, da sie nicht mittels der Kategorien gedacht werden können.

Anders bei Husserl. Er versteht unter dem Gegenstande nicht notwendig ein reales Objekt; die Begriffe „Gegenstand" und „Realität" decken sich bei ihm nicht; die Zahl „5" ist ein bestimmter Gegenstand, von unserer Vorstellung der Fünf durchaus verschieden; jede Zahl können wir addieren, subtrahieren, logarithmieren, potenzieren u. s. w. Dagegen bedeutet die Logarithmierung unserer Vorstellungen oder Begriffe eine direkte Absurdität, die Zahl ist ein mathematischer, kein psychologischer Gegenstand, sie kann also kein reales Objekt sein. Unter „Gegenstand" versteht Husserl alles, was wir beim Akt des Urteilens, des Vorstellens, des Empfindens meinen; dasjenige, worauf unser Akt gerichtet ist, was er intendiert, ist eben der Gegenstand dieses Aktes — mag

er nun real oder nichtreal sein, fiktiv oder einfach absurd,[1]) er ist nie im Akt selbst als dessen realer Bestandteil enthalten; er ist ihm stets transzendent.[2])

Nehmen wir an, ich stelle mir den Gott Jupiter vor; dies bedeutet, daß ich ein bestimmtes intentionales Erleben habe, welches als Vorstellung charakterisiert wird; „dieses intentionale Erleben mag man in deskriptiver Analyse zergliedern, wie man will, so etwas wie den Gott Jupiter kann man natürlich darin nicht finden; der „immanente“, „mentale“ Gegenstand gehört also nicht zum deskriptiven Bestande des Erlebnisses“.[3]) Jupiter existiert selbstverständlich überhaupt nicht, umsoweniger in meiner Vorstellung. Ich kann Jupiter mit den allerverschiedensten Eigenschaften ausstatten, z. B. Allmacht, physische Kraft u. s. w., aber ich kann diese Eigenschaften unmöglich meiner Vorstellung als einer psychischen Realität zuschreiben.

Obwohl der Gegenstand, den ich in diesem Falle im Auge habe, eine bloße Fiktion ist, ist er doch von Grund aus von meinem Akt verschieden; er ist in ihm nur der Intention nach „anwesend“, nicht aber real. Die Sache bleibt sich gleich, auch wenn der Gegenstand meines intentionalen Aktes keine Fiktion ist; er ist doch stets vom Akte selbst grundverschieden: „Die Gegenständlichkeit ist, allgemein gesprochen, dem Akt transzendent“.[4]) Das, was ich bei meiner Vorstellung des Gegenstandes meine, fällt keineswegs mit dem „Akt des Meinens“ zusammen und ist nicht in ihm enthalten; ich kann den Gegenständen solche Prädikate zuschreiben, die, auf meinen Akt bezogen, jeden Sinn verlieren (S. 329). Die Gerade ist die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten; die Behauptung aber, als sei meine Vorstellung der Geraden die kürzeste Entfernung, wäre der Gipfel des Widersinnes; „das subjektive Erleben ist nicht dasjenige, was in ihm intentional zugegen ist“. Der Gegenstand selbst gehört nicht zum Erlebnis; er wird nur wahrgenommen, aber nicht erlebt;[5]) dies bedeutet, daß er im Akt des Erlebens nur als intentionaler Gegenstand zugegen ist und keineswegs einen Teil derselben bildet. „Die Welt kann nie Erlebnis des sie Denkenden sein. Erlebnis

1) Husserl, Logische Untersuchungen. Bd. II. S. 853.
2) Ib. Bd. II. Kap. V, § 2, 14, 20.
3) Ib. Bd. II. S. 352.
4) Ib. Bd. II. S. 387.
5) Ib. Bd. II. S. 327.

ist das die Welt Meinen, die Welt selbst ist der intendierte Gegenstand.“ [1])

Der Gegenstand ist dem Akt stets transzendent. Aber diese Transzendenz ist nur eine logische, keineswegs eine metaphysische. Nicht als metaphysisches Wesen ist der Gegenstand vom Akte verschieden, sondern als logisches Subjekt möglicher Prädikationen, als Mittelpunkt bestimmter Beziehungen. Die intentionale Beziehung ist nicht eine Art der realen Beziehung. Von der realen Beziehung des Aktes zum Gegenstand, von ihrer realen Wechselwirkung kann hier keine Rede sein: eine Wechselwirkung zwischen meiner Vorstellung des Gottes Jupiter und dem Jupiter selbst ist ganz selbstverständlich unmöglich, da der Gott Jupiter überhaupt nicht existiert. Die intentionale Beziehung ist eine besondere, von allen übrigen total verschiedene Art der Beziehung; sie kann weder auf eine logische, noch auf eine kausale oder mathematische Art der Beziehung zurückgeführt werden; sie läßt sich auch nicht erklären, denn eine Erklärung besteht in der Zurückführung auf einfachere, für uns begreiflichere Elemente; wir können nur auf die intentionale Beziehung hinweisen, sie beschreiben, indem wir uns auf unser eigenes Erleben berufen; aber es ist unmöglich, sie auf eine andere, uns besser bekannte Art von Beziehungen zurückzuführen; sie ist uns aus unserem eigenen Erleben unmittelbar bekannt; eine ganze Reihe unserer Erlebnisse besitzt diese charakteristische Eigentümlichkeit des Gerichtetseins auf den Gegenstand, indem wir ihn meinen; diese logische Projektion des Inhalts unserer Akte nach außen hin ist eine Grundtatsache unseres Lebens und unserer Erkenntnisse; wollten wir sie leugnen, würden wir uns selber in leblose und sinnlose Körper der toten Natur verwandeln. „Wenn man uns jetzt fragt, wie es zu verstehen sei, daß das Nichtseiende oder Transzendente in einem Akte, in welchem es gar nicht ist, als intentionaler Gegenstand gelten könne, so gibt es darauf keine andere Antwort, als diese eine und in der Tat ausreichende, die wir oben gegeben haben: der Gegenstand ist ein intentionaler, das heißt, es ist ein Akt da mit einer bestimmt charakterisierten Intention, die in dieser Bestimmtheit eben das ausmacht, was wir Intention auf diesen Gegenstand nennen. Das sich auf den Gegenstand Beziehen ist eine erlebbare Eigentümlichkeit, und die Erlebnisse, die sie zeigen, heißen (nach Definition) intentionale

1) Ib. S. 365.

Erlebnisse oder Akte. Alle Unterschiede in der Weise der gegenständlichen Beziehung sind deskriptive Unterschiede der bezüglichen intentionalen Erlebnisse.“ [1])

Formulieren wir das Gesagte. Als intentionales Objekt möglicher Prädikationen ist der Gegenstand dem Akte transzendent, ist in ihm real nicht enthalten und von Grund aus von ihm verschieden; die Beziehung zwischen ihnen kann in keiner Weise als real, sondern nur als intentional gedacht werden, der Gegenstand wird von dem Akt nicht „erfaßt“, auch nicht erlebt und bewußt, er wird nur gemeint, auf ihn ist unsere Intention gerichtet; diese intentionale Beziehung ist eine von allen anderen verschiedene Art der Beziehung, und ihr Charakter ist uns aus unserem eigenen Erleben bekannt.

Auf diese Weise ist der Gegenstand für Husserl keineswegs etwas Reales, sondern nur eine rein logische intentionale Einheit; er wird von ihm nur als Subjekt möglicher Prädikationen betrachtet. In diesem logischen Sinne kann in gleichem Maße sowohl ein reales als auch ein ideelles Ding, eine Fiktion oder sogar ein ganz absurdes, „unmögliches“ Ding der Gegenstand der Intention sein. „Logisch betrachtet sind die sieben regelmäßigen Körper sieben Gegenstände, ebenso wie die sieben Weisen; der Satz vom Kräfteparallelogramm ein Gegenstand sogut wie die Stadt Paris.“ [2]) Wie dieser Gegenstand existiert und ob er überhaupt existiert, ist vom Standpunkt der phänomenologischen Logik vollständig gleichgültig. Die metaphysische Frage über das Wesen des Gegenstandes läßt Husserl ganz unberührt, er betrachtet den Gegenstand nur logisch, als intentional im Akte anwesendes Subjekt möglicher Prädikationen: ein solches Subjekt muß gar nicht unbedingt ein wirkliches Objekt, es kann auch eine rein ideelle Einheit sein, wie z. B. alle mathematischen Objekte. Die realen Gegenstände bilden nur einen kleinen Teil der uns bekannten Gegenstände; es ist eines der verhängnisvollsten wissenschaftlichen Vor-

1) Ib. Bd. II. S. 388. Als etwas letztes beschreibt die Intention auch Meinong: Über Annahmen S. 94 f.: „Obgleich dies nun etwas so selbstverständliches ist, so liegt in diesem Erfassen einer Wirklichkeit durch unser Erkennen doch etwas vor, was man, einen bekannten Ausspruch Schopenhauer's abändernd, ganz wohl das Wunder in der Erkenntnistheorie, besser freilich die Grundtatsache alles Erkennens nennen könnte, für die es weder Beschreibung noch Erklärung sondern nur jenes Hinnehmen gibt, auf das wir letzten Tatsachen gegenüber am Ende immer angewiesen sind.“

2) Husserl, Log. Unters. Bd. II. S. 101.

urteile, die Gegenständlichkeit nur auf dem Gebiet des Realen suchen zu wollen; die Mehrzahl der Gegenstände, die wir kennen, sind eben nicht real, sondern ideal.

Das Reich der idealen Gegenstände zerfällt seinerseits in zwei Gebiete: 1. ideale Einzelgegenstände, wie z. B. mathematische Zahlen, logische Gesetze u. s. w. oder 2. ideale Allgemeingegenstände, wie z. B. die Zahl überhaupt, die Farbe überhaupt u. s. w. Unser intentionaler Akt kann entweder auf einzelne reale Dinge und auf einzelne ideale Gegenstände gerichtet sein, wie z. B. in den Urteilen: Sokrates ist ein Mensch, oder 4 ist eine gerade Zahl; oder aber er ist auf allgemeine Gegenstände gerichtet, wie z. B. in den Urteilen: der Mensch ist sterblich oder alle logischen Gesetze sind apriorischer Natur; in diesen letzteren Beispielen haben wir nicht den einzelnen Menschen und nicht ein einzelnes logisches Gesetz im Auge, sondern ihren allgemeinen Begriff — die „Idee."

Die Lehre Husserls von den allgemeinen Gegenständen oder „Ideen" bildet den originellsten Teil seiner „Logischen Untersuchungen".[1]) In diesem Punkte berührt er sich nahe mit Plato. Man kann sagen, daß durch Husserl die Logik von Aristoteles wieder zu den Prinzipien des Platonismus zurückkehrt, doch so, daß er sie von den Naivitäten der antiken Denkweise befreit und läutert, sie sozusagen durch das Sieb der modernen Erkenntnistheorie siebt. Diese Vereinigung der modernen Erkenntnistheorie mit dem größten philosophischen System des Altertums, eine Vereinigung, welche sich für beide gleich fruchtbar erweist, indem erstere von jedem Psychologismus, letzteres dagegen von ihrem metaphysischen Realismus befreit wird, ist zweifelsohne ein origineller Zug der Husserlschen Logik.[2])

Die Lehre Husserls von den allgemeinen Gegenständen unterscheidet sich von Plato nur durch ihre scharf prononzierte Idealität. Dies ist natürlich ein bedeutender und vielleicht sogar ein prinzipieller Unterschied. Und trotzdem ist derselbe nicht imstande, die innere Verwandtschaft der beiden Systeme in anderen, nicht minder wesentlichen Punkten zu verwischen. Ihr Gegensatz zu den

---

1) Bd. II. S. 106—221.

2) Der Erste, der diese fruchtbare Vereinigung unternahm und dadurch dem ganzen modernen Antipsychologismus den Weg bahnte, war Lotze mit seiner Interpretation der Platonischen Ideenlehre. Das, was Lotze kurz erwähnt hat, hat Husserl später ausgeführt.

empirischen Abstraktionstheorien, ihre Ansichten über die Bildung allgemeiner Begriffe, die, wie beide übereinstimmend darlegen, nur auf der Grundlage empirischer Vorstellungen, nicht aber aus ihnen herausgebildet werden, ihre Lehre von der Transzendenz der Ideen — alles dies bringt beide einander so nahe auf dem Boden des Gegensatzes zu anderen Lehren, daß man von einer Wesensverwandtschaft beider Systeme sprechen kann.

Die Methode, mit deren Hilfe Husserl zur Behauptung der Transzendenz und Idealität allgemeiner Begriffe gelangt, ist dieselbe intentionale Methode, wenn man so sagen darf; d. h. er betrachtet den allgemeinen Begriff als den Gegenstand eines intentionalen Aktes, er analysiert unsere Vorstellung dieses Gegenstandes nicht von dem Standpunkt seines realen Inhaltes aus, der das Objekt der psychologischen Analyse bildet, sondern er geht bei seiner Analyse davon aus, was mit dem Akt gemeint ist, was dieser intendiert; ihn interessiert nicht die reale Konstruktion unserer Akte, sondern einzig und allein ihre intentionale Beziehung zu den Gegenständen, die in ihnen nie real enthalten sind. Diese Methode bringt Husserl auch in seiner Lehre von den Ideen zur Anwendung.

Nehmen wir an, wir betrachten irgend einen roten Gegenstand. Indem wir unsere Aufmerksamkeit nur auf das Moment der Farbe dieses Gegenstandes lenken, können wir die Farbe aus der Reihe seiner anderen Eigenschaften herausnehmen und sie zu einem selbständigen Objekt unseres intentionalen Aktes machen, — selbständig in dem Sinne, daß wir diese Farbe ganz allein, ohne ihre Beziehungen zu anderen Momenten zu berücksichtigen, zum Subjekt möglicher Prädikationen machen. Über dieses Moment der Farbe können wir bestimmte Urteile individuellen und vorübergehenden Charakters machen; wir können z. B. behaupten, daß unter dem Einfluß bestimmter chemischer Vorgänge diese Farbe verschwinden und eine andere an ihrer Stelle treten wird. Das, was wir in diesem Falle im Auge haben, ist ein bestimmtes, individuelles, an einem bestimmten Ort und Zeitpunkt vorhandenes Moment; es gehört zu den Merkmalen, die real den vor unseren Augen stehenden Gegenstand konstituieren; es kann entstehen, kann vergehen, kann sich in ein anderes verwandeln.

Auf Grund der Wahrnehmung desselben Gegenstandes aber kann in uns ein Akt von ganz anderem Charakter entstehen. Wenn wir denselben Gegenstand vor uns haben und unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich wiederum auf dasselbe Moment der

Farbe lenken, so können wir auch nicht das gegebene, hier und jetzt vorhandene Moment der roten Farbe im Auge haben, sondern die rote Farbe überhaupt, die Idee des Roten, in Bezug auf welche das gegebene Moment sich bloß als ihr Einzelfall präsentiert.

Dasjenige, was wir im ersten Falle meinen, ist von dem im zweiten Falle Gemeinten total verschieden; der Gegenstand des ersten Aktes, dieses unselbständige, aber in der Zeit real gegebene Moment des Roten, ist ebenso wie das konkrete Ganze, etwas Individuelles, etwas, was mit ihm entsteht, was in verschiedenen Objekten ähnlich, aber nicht identisch ist. Die „Röte" selbst aber (der Gegenstand des zweiten Aktes) ist eine ideelle, mit sich selbst völlig identische Einheit, von deren Entstehen und Vergehen zu reden ein Widerspruch in sich selbst wäre.[1]) Es existieren nur die konkreten Gegenstände, die individuellen Dinge; die allgemeinen Gegenstände dagegen können kein reales Sein besitzen — weder im Gegenstand, noch außer dem Gegenstand, weder im Bewußtsein, noch außer dem Bewußtsein. Der konkrete Gegenstand enthält keineswegs die Idee in sich als einen Teil. Der Mensch überhaupt ist nicht im einzelnen konkreten Menschen als dessen realer Bestandteil enthalten; im einzelnen Menschen ist alles konkret und alles individuell; alle seine realen Bestandteile verschwinden mit ihm; alles in ihm vergeht, er hat nichts Ewiges, Umwandelbares, nichts „Allgemeines". Der Mensch überhaupt, als Inhalt unseres allgemeinen Begriffs des Menschen, kann nicht mit dem Untergang dieses einzelnen Menschen selbst untergehen, man kann daher nicht einmal sagen, der „Mensch überhaupt" sei ein allgemeiner Umriß des Menschen, sei die Gesamtheit seiner wesentlichen Merkmale, soweit sie im einzelnen Menschen gegeben sind; gerade soweit sie im einzelnen Menschen gegeben sind, sind sie stets etwas Individuelles und Vergängliches; das Allgemeine hingegen ist ewig, kann daher nie im konkreten Ding real enthalten sein. „Die reale Hypostasierung des Allgemeinen außerhalb des Bewußtseins ist absolut unmöglich."[2])

Im gleichen Maße unmöglich ist aber auch die psychologische Hypostasierung des Allgemeinen in unserem Bewußtseins selbst, in der Gestalt verallgemeinerter Bilder, die durch Aussonderung und Abstraktion einer Reihe von Merkmalen

---

1) Log. Unters. Bd. I. S. 128.
2) Ib. Bd. II. S. 121.

aus ihrer konkreten Grundlage erzeugt sind. Diese Auffassung des Allgemeinen ist schon längst durch Hume und Berkeley zerstört worden; sie macht es uns unmöglich, einen großen Teil unserer allgemeinen Begriffe zu erfassen; es ist z. B. unmöglich, sich in einem besonderen Bild das Dreieck überhaupt vorzustellen; ein solches Dreieck darf ja weder spitzwinklig, noch stumpfwinklig, noch gradwinklig, ebenso weder groß, noch klein u. s. w., sein, es ist also als Vorstellung absolut unmöglich.[1])

Ebenso unhaltbar ist auch die Millesche „Theorie der vermittelst der Aufmerksamkeit erzeugten Abstraktion". Konsequent durchgeführt, führt sie zur Verneinung des „Allgemeinen". Folgen wir ihren Gedankengängen, so müssen wir annehmen, der Begriff des Allgemeinen entstehe in uns, wenn wir mit Hilfe der Funktion der Aufmerksamkeit eine Reihe von Merkmalen aus dem gegebenen Gegenstand herausnehmen und sie zum Objekt unseres ausschließlichen Interesses machen; indem wir diese Operation vollziehen, befreien wir diesen Komplex von Merkmalen von der individualisierenden Verbindung mit einer Reihe anderer Merkmale und erhalten als Ergebnis das „Allgemeine". Ist dem so? Ergibt sich wirklich ein Allgemeines als Resultat einer solchen Heraushebung eines Momentes oder einer Reihe von Momenten aus einer konkreten Grundlage? Keinesfalls. Wir können den gegebenen Gegenstand oder die gegebene Vorstellung beliebig analysieren oder beliebige Momente aus ihnen herausheben — wir finden darin nichts „Allgemeines".[2]) Jedes Merkmal, jedes künstlich aus dem konkreten Ding herausgesonderte Moment, ist stets ein Individuelles, ein nur hier und jetzt Vorhandenes, das mit seinem Ding entsteht und vergeht; seine auch nur scheinbare, nur durch den Akt der abstrahierenden Aufmerksamkeit vollzogene Heraushebung aus der konkreten Grundlage, verwandelt es nicht in den Inhalt eines allgemeinen Begriffs, in eine unveränderliche Idee, kann ihm nicht den Charakter der Zeitlosigkeit, der Ewigkeit verleihen.

Es bleibt auch weiterhin ein individuelles Merkmal, und die darüber ausgesagten Urteile haben ebenfalls nur zeitlichen, individuellen Charakter. „Das einzelne individuelle Moment ist noch keineswegs ein Attribut in specie." Das „Allgemeine", die „Idee", als Gegenstand des intentionalen Aktes, ist stets vom entsprechenden

1) Der Hauptfehler dieser Theorie besteht in der Vermengung der Vorstellung mit dem Begriffe oder der Idee.

2) Ib. Bd. II. S. 130, 140, 150 u. a.

„Konkreten“ von Grund aus verschieden; Prädikate, die wir dem letzteren zuschreiben können, verlieren jeden Sinn, wenn wir sie aufs Allgemeine anwenden. „Aussagen, die für den Einzelfall Sinn und Wahrheit haben, werden für Spezies falsch und geradezu widersinnig. Die Färbung hat ihren Ort und ihre Zeit, sie breitet sich aus und hat ihre Stärke, sie entsteht und vergeht. Auf die Farbe als Spezies angewendet, geben diese Prädikate lauter Widersinn. Wenn ein Haus abbrennt, so brennen alle Teile ab; die individuellen Formen und Qualitäten, alle konstituierenden Teile und Momente überhaupt, sind nun dahin. Sind nun etwa die betreffenden geometrischen, qualitativen und sonstigen Spezies verbrannt, oder ist davon zu reden nicht die pure Absurdität?“[1]) Das Allgemeine ist also stets vom Konkreten verschieden und kann nie auf dieses zurückgeführt werden; an dieser Tatsache scheitert die ganze Abstraktionstheorie. Sie ist bestrebt, den Ursprung des Allgemeinen aus dem Einzelnen zu erklären, indem sie sich darunter ein mit Hilfe der Aufmerksamkeit gewonnenes Produkt der verallgemeinernden Kraft der Abstraktion vorstellt; sie meint, daß ein durch diese Kraft aus einem konkreten Ding herausgehobenes und rein für sich betrachtetes Moment dadurch in ein allgemeines Attribut verwandelt wird; doch wird dabei ganz vergessen, daß ein individuelles Moment stets ein solches bleibt und sich nie in ein Attribut in specie verwandeln kann. Auf diese Weise führt die Abstraktionstheorie zur Verneinung dessen, was sie erklären will — sie führt zur Verneinung der allgemeinen Begriffe; in letzter Linie ist sie gezwungen, den allgemeinen Begriff durch ein bloßes Wortzeichen zu ersetzen. — Der allgemeine Begriff als Akt (und nicht als Idee), ist kein Produkt der Abstraktion, denn sie kann ihm nicht gerade sein hervorstehendes Merkmal verleihen — die „Allgemeinheit“; das Resultat der Abstraktion ist stets etwas Individuelles, ein aus der konkreten Grundlage herausgehobenes individuelles Moment; aus diesem Moment selbst, z. B. der roten Färbung läßt sich nichts mehr abstrahieren, denn als besonderes Einzelmoment ist es selbst das letzte Produkt der Abstraktion. Und trotzdem können wir uns „verallgemeinernd“ zu ihm verhalten, wir können es in eine Idee verwandeln; es kann als Grundlage für einen ganz neuen Akt dienen, indem unsere Intention nicht auf das gegebene individuelle Moment, das hier und jetzt zugegen ist, und an einem be-

1) Husserl, Bd. II. S. 154.

stimmten Zeitpunkt untergehen wird, sondern auf dasselbe Moment in specie gerichtet ist. Letzteres kann in keiner Weise vorgestellt werden — weder einzeln für sich, noch auf seiner konkreten Grundlage; konkret denken können wir uns immer nur einen bestimmten Einzelfall von roter Farbe oder eine Reihe solcher Einzelfälle, z. B. eine Reihe seiner Schattierungen; die rote Farbe überhaupt können wir uns nicht vorstellen und können sie auch nicht aus der realen Grundlage herausheben, weil sie real in ihr in keiner Weise enthalten ist.

Der neue, auf derselben realen Grundlage entstehende Akt, der Akt des „allgemeinen Bewußtseins“ ist kein neues, auf dem Hintergrund unserer Einbildung bezeichnetes Bild; es drückt nur eine neue „Beziehung unseres Bewußtseins“ zu dieser Grundlage aus,[1]) die darin besteht, daß wir immer denselben Gegenstand vor uns haben und, ohne neue Bilder in unserer Einbildung zu schaffen, nicht diesen hier und jetzt befindlichen Gegenstand, sondern denselben Gegenstand in specie, in der Idee meinen. Der neue Akt bedeutet (subjektiv) keine neue Unterscheidung im Material unseres Bewußtseins, sondern nur eine „neue Form des Bewußtseins“.[2]) Indem wir subjektiv und real (nicht intentional) dasselbe Material, dieselbe konkrete Vorstellung vor uns haben, können wir uns verschieden zu ihnen verhalten, d. h. auf ihrer Grundlage formell verschiedene Akte aufbauen. „Wie alle fundamentalen erkenntnistheoretischen Unterschiede, ist auch dieser kategorial.“ Er gehört zur „Form des Bewußtseins“. Sein Ursprung liegt in der „Bewußtseinsweise“, nicht in der wechselnden „Materie der Erkenntnis.“[3]) Dieser Satz kann zu Mißverständnissen Anlaß geben. Der Unterschied zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen „gehört zur Form des Bewußtseins“, sein Ursprung liegt in der besonderen Art des Bewußtseins. Also werden die allgemeinen Gegenstände von dieser Form des Bewußtseins geschaffen und haben außer ihr keine Bedeutung? In diesem Falle hören sie doch auf, dem Bewußtsein transzendent zu sein! Gegen eine solche Auslegung des angeführten Zitats müssen wir uns aufs Entschiedenste verwahren. Denn es handelt sich hier nicht um die allgemeinen und einzelnen Gegenstände selbst, sondern um unsere Akte des Meinens; es wird zwischen unserem „Bewußtwerden des Allgemeinen“ und dem

1) Ib. Bd. II. S. 109.
2) Ebenda.
3) Ib. Bd. VI. S. 109.

„Bewußtwerden des Einzelnen“ unterschieden und behauptet, daß dieser Unterschied kategorialen Charakters ist. Unter der Materie des Erkenntnisaktes wird hier nicht der intentionale Inhalt des Aktes gemeint, sondern eine der realen Seiten seines konkreten Wesens, d. h. alle diejenigen realen, psychischen Teile des Aktes, welche ihn in seinem konkreten, realen Sein konstituieren, und zwar nur nach der Seite seines Inhalts hin; die Materie in diesem Sinne kann sich wandeln, wobei der Charakter des Aktes, d. h. die Form der Beziehung des Bewußtseins auf seinen Inhalt unverändert bleibt; umgekehrt kann die Materie unverändert bleiben, der Charakter des Aktes kann sich wandeln; gerade diese letzte Möglichkeit liegt in dem uns interessierenden Falle vor.[1]) Die Materie der beiden Akte ist die gleiche, beide haben dieselbe konkrete Grundlage und enthalten nur Eine bildliche Vorstellung, welche das Gerichtetsein unseres Aktes auf einen ganz bestimmten Gegenstand bedingt; aber die Art unseres Verhaltens zu dieser Materie, zu dieser konkreten Grundlage ist in beiden Fällen verschieden; einmal haben wir etwas Individuelles im Auge, das andere Mal — eine Idee: und dieser Unterschied in unserem Verhalten (und nicht in dem intentionalen Gegenstand selbst, welcher keineswegs die Materie des Aktes in dem oben bezeichneten Sinn bildet) entsteht nicht auf Kosten der Materie, sondern auf Kosten der Form.

Das kurz formulierte Resultat der Kritik Husserls an den beiden Theorien (von Locke und Mill) lautet also: die allgemeinen Begriffe sind keine Produkte der Abstraktion; letztere ist nicht imstande, ihre charakteristische, nicht auf das Besondere, sondern auf das Allgemeine gerichtete Intention zu erklären.

Aber was folgt daraus? So kann man aus einem anderen, extremen Lager erwidern; alle die angeführten Entgegnungen sind ja nur ebensoviele Argumente für die Richtigkeit unserer Theorie. Ja, wir leugnen mit vollem Bewußtsein alle allgemeinen Begriffe; nur individuelle Dinge und individuelle Merkmale sind uns gegeben; die Namen allein haben allgemeine Bedeutung; auf Grund der Ähnlichkeit legen wir vielen Dingen denselben Namen bei, und so „gewöhnen“ wir uns daran, mit einem bestimmten Namen einen bestimmten Komplex von Vorstellungselementen zu assoziieren, sodaß dieser Name für uns schließlich die Rolle eines Allgemeinen

1) Bd. II, V. S. 20.

zu spielen beginnt. Alles ist individuell; das mystische „Allgemeine" gehört dem Reiche leerer Fiktionen und überflüssiger Gedankenspielereien an; die „Allgemeinheit" liegt nur in dem Namen, sofern wir uns „gewöhnt" haben, beim Anblick ähnlicher Gegenstände sie mit denselben zu assoziieren; sie bringt auf diese Weise nur die Allgemeinheit der psychischen Funktion zum Ausdruck; nie ist uns ein identisches Merkmal gegeben; identisch bleibt nur diese „assoziative Funktion der Zeichen."

Dieser, das „Allgemeine" prinzipiell leugnende Nominalismus verwechselt Erkenntnistheorie und Psychologie. „In der Sphäre der Phänomenologie und vor allem in die der Erkenntnistheorie (als der phänomenologischen Klärung der idealen Denk- bzw. Erkenntniseinheiten) gehört aber nur das, was wir meinen, während wir aussagen; was dieses Meinen als solches, nach seinem Sinne konstituiert; wie es sich aus Teilmeinungen aufbaut; welche wesentlichen Formen und Unterschiede es aufweist; und dergleichen mehr. Was die Erkenntnistheorie interessiert, muß ausschließlich im Inhalt des Bedeutungs- und Erfüllungserlebnisses selbst aufgewiesen werden. Wenn wir unter diesem evident Aufweisbaren auch den Unterschied zwischen allgemeinen und individuell-anschaulichen Vorstellungen vorfinden (was doch zweifellos statthat), dann kann keine Rede von genetischen Funktionen und Zusammenhängen daran etwas ändern, oder auch nur zu seiner Aufklärung etwas beitragen."[1]) Mit anderen Worten: die Erkenntnistheorie beschäftigt sich mit unseren Akten in einer intentionalen Beziehung zu den Gegenständen, und wenn wir einen bestimmten Unterschied im Charakter der Intention finden, so kann keine Psychologie der Welt diesen Unterschied verwischen. Wir mögen die beiden Akte beliebig analysieren, ihnen eine beliebige Erklärung geben (z. B. als allgemeine oder einzelne Intention), wir mögen die Bedingungen zu ihrer Realisation in unserem Bewußtsein als notwendig annehmen und ihren Ursprung beliebig erklären — der festgestellte Unterschied in ihrem intentionalen Charakter bleibt unbedingt bestehen und kann auf keinen psychologischen Unterschied in ihrem Ursprung zurückgeführt werden; die Beziehung zwischen dem intentionalen Akt und seinem Objekte ist eben keine reale und liegt folglich außerhalb des Gebietes psychologischer Untersuchungen. Wenn die Psychologie der Er-

1) Husserl, Bd. II. S. 114.

kenntnis es unternimmt, eine bestimmte Beziehung durch eine neue, psychologische zu ersetzen, so will sie Unmögliches vollbringen: sie kann zwar neue Wechselbeziehungen zwischen denselben Akten finden, aber sie ist durchaus nicht imstande, an ihrem intentionalen Charakter etwas zu ändern und den Unterschied ihrer Intention durch irgend einen andern, realen Unterschied zu ersetzen. Der Unterschied von allgemeinen und Einzelbegriffen ist nur unmittelbar gegeben, er läßt sich nicht aus der Welt schaffen: alles Allgemeine ist ewig, alles Individuelle — vergänglich.

Was ist doch aber diese Allgemeinheit eigentlich?

Weder in der realen Welt, noch in unserem Bewußtsein gibt es etwas, was dem Inhalt des allgemeinen Begriffes entspräche. Welches ist also das Wesen der allgemeinen Gegenstände? Real können sie nicht existieren — weder außer unseren Intentionalakten, noch in ihnen selbst; der Realismus und der Konzeptualismus sind gleich unmöglich. Aber die allgemeinen Gegenstände sind doch keine leere Fiktion? Daß sie es nicht sind, erhellt schon daraus, daß wahre Urteile objektiven Charakters über sie möglich sind; es ist unmöglich, solche Begriffe, wie Größe, Kausalität, Quantität, Qualität u. s. w. als Fiktionen zu betrachten; die über sie ausgesagten Urteile — z. B. jede extensive Größe kann gemessen werden, oder: jede Veränderung in der Natur ist dem Kausalitätsgesetz unterworfen — sind von absoluter und apriorischer Wahrheit. In unserem intentionalen Akt ist jede Species ein Gegenstand im vollen Sinne des Wortes.[1]) Wie jeder Gegenstand eines intentionalen Aktes von diesem, so ist auch sie von ihm verschieden, und zwar nicht nur, weil jeder Gegenstand vom Akt verschieden ist, sondern kraft der gegen den Konzeptualismus ausgeführten Argumente. Die Idee ist unserem Bewußtsein transzendent;[2]) sie ist außer ihm als eine bestimmte ideale Einheit gegeben; sie liegt außer Zeit und Raum im Reich der „idealen Gegenstände“, der zeitlosen Ewigkeit; die Prädikate von Entstehen und Vergehen können auf sie absolut nicht angewendet werden; das ganze Menschengeschlecht, ja alle denkenden Wesen können vom Erdboden und von der ganzen Welt verschwinden — und werden es auch, wie die moderne Physik es lehrt, denn die Temperatur der Welt strebt dem Nullpunkt zu und damit wird auch jedes Bewußt-

1) Bd. II. S. 123, 124.
2) Ib. Bd. II. S. 101, 132—136, 140, 387 u. a.

sein verschwinden — aber das Reich der ewigen Ideen wird in seiner absoluten Umwandelbarkeit beharren, außerhalb der Einflußsphäre jeglicher Veränderungen. Alle Umwälzungen der Welten, die vergangenen sowie die kommenden, spiegeln sich als ewige Typen in diesem Reich der Ideen, wie in einem unbeweglichen Spiegel, der in sich a priori die ganze Weltentwicklung von Anfang bis zu Ende enthält. Durch das Prisma der Zeit gebrochen, hat die Welt schon im Voraus ihr Abbild den ideellen Sphären gegeben, die aber selbst als transzendente Ideen außerhalb der Welt des Realen liegen.

Hier liegt der Hauptpunkt, in dem Husserl sich mit dem Platonismus berührt. Für beide Philosophen ist die Ideenwelt eine ewige und unwandelbare, ein absolut unbewegliches Reich der allgemeinen Begriffe, der außerhalb der Erscheinungswelt und des Bewußtseins liegenden idealen Einheiten.

Die Ähnlichkeiten der Endgedanken hindern aber nicht, daß in der Auffassung über die Natur der Ideen beide wesentlich von einander abweichen. Für Plato ist das Wort „Idee“ ein Symbol absoluter „Realität“; das ideale Sein ist die höchste Stufe des Seins, das absolute Sein. Ganz anders faßt Husserl und vor ihm auch Lotze die Natur der Ideen auf. Die Idee existiert überhaupt nirgends, sie ist weder in der Welt, noch in unserem Bewußtsein real gegeben, sie ist überhaupt nicht real, sie hat nur ein ideales (im extremsten Sinn dieses Wortes zu denkendes) zeitloses Sein, sie ist nur eine reine Gültigkeit, nur ein logisches Subjekt für mögliche Prädikationen, nur ein Gegenstand der auf sie gerichteten Wahrheit. Natürlich, „wer sich daran gewöhnt hat, unter Sein nur „reales“ Sein, unter Gegenständen reale Gegenstände zu verstehen, dem wird die Rede von allgemeinen Gegenständen und ihrem Sein als grundverkehrt erscheinen; dagegen wird hier keinen Anstoß finden, wer diese Reden einfach als Anzeigen für die Geltung (sei es nur für die supponierte Geltung) gewisser Urteile nimmt, bzw. sie als Korrelate für die Subjekte dieser Urteile faßt.“ [1])

Man soll nicht irgend ein metaphysisches Wesen, an das man die Idee verfestigen könnte, oder einen gnoseologischen Träger der Ideen suchen, denn diese brauchen keinen Träger, keine Verfestigung. Das Bestreben, für alles Ideale eine Stütze zu finden —

1) Ib. Bd. II. S. 101.

in einem „Bewußtsein überhaupt“ oder in einem „göttlichen Geist“ — ist nur ein Kompromiß mit unseren „realistischen Vorurteilen“; diese vermeintliche Stütze befriedigt eine Zeit lang unser „metaphysisches Bedürfnis“, aber im Grunde genommen verschleiert sie nur den klaren Himmel der reinen Logik mit einem metaphysischen Nebel. Die Redensarten, daß ohne eine solche Stütze die Ideen „in der Luft hängen“ bleiben, sind nur ein Produkt philosophischer Naivität, die es vorzieht, sie lieber im metaphysischen Nebel zu betrachten als in der klaren Luft und überhaupt bemüht ist, sich alles recht anschaulich zu denken. Eine „Anschauung“ der Ideen war nur zu Zeiten Schopenhauers möglich, gegenwärtig stehen wir jeder mystischen „Inspiration“ skeptisch gegenüber, in der Logik und der Erkenntnistheorie aber sind poetische Phantasien am allerwenigsten am Platze. Es ist zwar leicht, durch die Berufung auf einen „Träger“ oder auf eine „unmittelbare Anschauung“ alle unangenehmen und schwierigen Fragen von sich abzuschütteln, aber die Wissenschaft hat kein Recht, sie mit der einer naiven Mythologie oder phantastischen Poesie eigentümlichen Leichtigkeit im Handumdrehen als gelöst zu betrachten oder ihnen auszuweichen.

Die Frage über unser Erleben des „Allgemeinen“, über seine „Auffassung“ und Erkenntnis ist eines der schwierigsten psychologischen und logischen Probleme. Welches ist die Entstehung unserer allgemeinen Begriffe von der *subjektiven* Seite aus gesehen, als *Akte, in denen wir die Idee denken?* Was heißt es, das Allgemeine denken und mit Hilfe welcher Methoden kann man es auffassen und erkennen? Die übliche Erklärung führt uns wieder zur Abstraktionstheorie: die Methode, mittelst welcher wir zur Bildung des Allgemeinbegriffes gelangen, ist diejenige der *allmählichen Abstraktion*; die Allgemeinbegriffe sind *abstrakte Vorstellungen*. Doch hält es Husserl — wie wir bereits wissen — für unmöglich, den spezifischen Zug des Allgemeinen durch die Abstraktion, in welcher Form sie nun auch auftrete, zu erklären. Mit Hilfe dieser psychischen Funktion können wir nur aus einer gegebenen konkreten Grundlage ein individuelles Moment oder einen Komplex solcher Momente herausheben, aber werden nie auf diesem Wege jene charakteristische, jedem Allgemeinbegriff eigentümliche Form des Bewußtseins erhalten, die wir „das Allgemeine“, seine Beziehung zur Idee nennen. Die Abstraktionstheorie führt, wenn sie konsequent durchgeführt wird, zur Negierung des Allgemeinen; d. i. zum reinen Nominalismus. Noch mehr: sie zerstört

jede Möglichkeit des Denkens, indem sie annimmt, daß das Denken ein Prozeß von bildlichem, anschaulichem Vorstellen ist. Wenn unser Denken in konkreten, ganz bestimmten Anschauungsvorstellungen verlaufen müßte und es nicht verstünde, Symbole anzuwenden, so wäre die Mehrheit der Denkprozesse überhaupt unmöglich. Versuchen wir es, z. B. den Begriff „Religion" anschaulich zu denken. Was stellen wir uns dabei vor? Welche Bilder entstehen vor unserem geistigen Auge, wenn wir dieses Wort hören? Zunächst das Bild einer erleuchteten Kirche und eines Gottesdienstes, sodann, wenn wir uns den Sinn des Wortes genauer vorstellen, entstehen vor uns eine Reihe griechischer und indischer Götter und Tempel, die Bilder einzelner religiöser Persönlichkeiten — Buddha, Jesus, Luther; endlich stellen wir uns religiöse Bücher und Lehren vor und begnügen uns wahrscheinlich zuletzt mit dem Urteil, die Religion sei die Geschichte des „Inhalts" dieser „Lehren", wobei die Worte „Inhalt" und „Lehre" für uns zunächst nur Lautkomplexe sind; wollen wir aber auch sie uns vorstellen, so entstehen vor uns wiederum verschiedene, zum Sinn des Wortes wohl passende, aber nicht ihm entsprechende Bilder. Einen großen Teil unserer elementaren Begriffe sind wir überhaupt nicht imstande, bildlich in der Anschauung vorzustellen; überall nehmen wir zu Symbolen Zuflucht und begnügen uns mit dem psychischen Drang, alles, was dem wirklichen Begriff nicht entspricht, von dem Symbol zu entfernen und umgekehrt, das vom Begriff Geforderte ihm hinzuzufügen. Doch beschränken wir uns in den meisten Fällen auf das bloße Streben danach, denn es erweist sich als vollständig unmöglich, ihm Genüge zu tun. Der größte Teil unseres Denkens verläuft symbolisch; für das Verständnis der Symbole ist aber eine bildliche Anschauung ihres Sinnes durchaus nicht notwendig.[1])

Wir begreifen z. B. ganz gut den Sinn solcher absurden Ausdrücke, wie „rundes Quadrat", aber sind gänzlich außer Stande, uns ihren Inhalt vorzustellen. „Man muß sich durchaus klar machen, daß in weitesten Strecken nicht bloß lässigen und alltäglichen, sondern streng wissenschaftlichen Denkens die veranschaulichende Bildlichkeit eine geringe oder schlechterdings gar keine Rolle spielt, und daß wir im aktuellsten Sinne urteilen, schließen, überlegen und widerlegen können auf Grund von „bloß

1) Husserl, Bd. II. S. 66, 67 ff.

symbolischen Vorstellungen". In den meisten Fällen dieser Art begnügen wir uns mit einer bloßen Intention, einem „Anspruch" auf Sinn, und „vollziehen" sie nur selten in der aktuellen Vorstellung. Wir beschränken uns auf diese Intention auf den Sinn auch bei allen unseren allgemeinen Begriffen. Der konkrete Gegenstand unserer Phantasie, den wir uns bei jedem allgemeinen Begriff vorstellen, dient nur als Symbol, mit dem eine besondere Form von psychischem Streben zur Verallgemeinerung, eine besondere Form der Intention verbunden ist. Für die Bildung eines allgemeinen Begriffs ist, wie überhaupt für jeden Erkenntnisakt, eine bestimmte konkrete Grundlage vonnöten; ein gewisses konkretes Anschauungsmaterial ist eine notwendige Bedingung der Verallgemeinerung, wir können sie nur an diesem Material vollziehen — aber nur an ihm und nicht aus ihm. Wir mögen dieses Material analysieren und abstrahieren, wie wir wollen, wir werden in ihm nichts Allgemeines finden, wir werden stets nur einen individuellen Gegenstand oder eines seiner individuellen Momente vor uns haben. Damit aber ein allgemeiner Begriff entstehen könne, muß in diesem Akt konkreter Wahrnehmung oder Vorstellung noch ein neuer Akt hinzutreten, der sich durch einen ganz besonderen Charakter der Intention auszeichnet. Dieser neue Akt baut auf derselben konkreten Grundlage einen neuen Gegenstand auf; seine Intention ist nicht auf den jetzt und hier existierenden Gegenstand oder Moment gerichtet, sondern auf seine Idee, er bezieht sich auf den Gegenstand nicht abstrahierend, sondern ideierend; d. h. indem er seine Idee erfaßt. Diesen neuen Bewußtseinsakt, mittelst dessen der Gegenstand sich sozusagen von seiner Individualität befreit und unserem „logischen Auge" sein ideelles Wesen offenbart, nennt Husserl die „Ideation".[1]) Die Ideation ist eben jene besondere psychische Funktion der Verallgemeinerung, die uns die Möglichkeit gibt, auf der Grundlage einer Vorstellung des Konkreten seine Idee aufzufassen und darauf den Allgemeinbegriff aufzubauen. Sie muß von der Abstraktion streng unterschieden werden; beide sind psychische Funktionen, aber sie sind total von einander verschieden;[2]) beide sind Methoden der Bildung von Allgemeinbegriffen, aber sie bilden sie von verschiedenen Seiten aus. Die Abstraktion gibt uns die Möglichkeit,

1) Bd. I. S. 129. Öfters nennt er diesen Prozeß auch „Abstraktion im rein logischen Sinne"; z. B. Bd. II, S. 10; Bd. I, S. 171.

2) Bd. II. S. 114, 148–149.

einen gegebenen Begriff in der Qualität eines gemeinsamen Prädikates auf eine ganze Reihe einzelner, seinem Umfange zugehörenden Gegenstände anzuwenden. Die Ideation befreit dieses Prädikat von seinem individuellen Charakter, verleiht ihm die absolute Identität der Idee (selbstverständlich nur intentional). Das Allgemeine hat in beiden Fällen eine verschiedene Bedeutung; im ersten Falle ist es die Gemeinsamkeit der Prädikation, die in gewisser Beziehung in der Ähnlichkeit der Gegenstände begründet ist. Aber die Ähnlichkeit setzt stets die absolute Identität dieser Beziehung voraus; auf diese Weise setzt das Allgemeine im ersten Sinne das Allgemeine im zweiten Sinne voraus, als die absolute Identität des Begriffes mit sich selbst, als die Abwesenheit alles Individuellen in ihm. Die Individualität wird durch eine bestimmte Lage in Raum und Zeit geschaffen: alles, was in der Zeit ist — ist individuell, alles außer der Zeit — ideell; die bestimmte Lage in Raum und Zeit bedingt die Individualisation und „Realisation“ der Idee; und umgekehrt: in der Befreiung eines Momentes von dem individualisierenden Einfluß des Raumes und der Zeit besteht seine Idealisation. Nehmen wir eine Reihe geometrischer Geraden und betrachten wir sie außerhalb der Zeit und außerhalb ihrer Bestimmtheit durch ihre räumliche Lage, so bilden sie alle eine und dieselbe gerade Linie überhaupt, die mit sich absolut identisch und jeder Individualität bar ist. Diese Linie findet ihren analytischen Ausdruck in der Formel: $Ax + By + C = 0$. Durch diese symbolische Buchstabenform wird sie jeder räumlichen Bestimmtheit entkleidet, sie wird, sozusagen, über den Raum hinweggehoben und von seinem individualisierenden Einfluß befreit. Aber zugleich wird die Gerade auch ihrer Realität beraubt, denn die Formel bringt nur das reine Gesetz ihrer Konstruktion in seiner Allgemeinheit zum Ausdruck. Nur indem wir die Zahlenbedeutung von A, B und C, durch welche die Lage der Linie in Bezug auf die Koordinatenaxen bestimmt wird, unterstellen und so die Linie selbst dem individualisierenden Einfluß ihrer räumlichen Lage wieder zurückgeben, geben wir ihr auch ihre Individualität zurück. Diese Letztere wird durch räumliche Bestimmtheit geschaffen; außer ihr betrachtet verwandelt sich jede Linie in einen und denselben Komplex idealer Merkmale und wird durch die Gleichung: $Ax + By + C = 0$ ausgedrückt. Dasselbe gilt auch von der Zeit.

In diesem Sich-Erheben über Zeit und Raum, in dieser Befreiung des Gegenstandes von dem individualisierenden Einfluß dieser „principia individuationis“ ist eben das Wesen der Ideation zu suchen. Sie darf keinesfalls mit der Funktion der Abstraktion von Raum und Zeit verwechselt werden. Wenn wir die Momente der Ausdehnung, der Form und der Zeitlichkeit eines Gegenstandes sozusagen bei Seite schieben, so erhalten wir überhaupt keinen Gegenstand, sondern nur einen irrationalen Rest, eine Anhäufung system- und ordnungsloser „Sinnlichkeitsatome“, wie Simmel sie nennt,[1]) die jeder Gegenständlichkeit entbehren. Mit anderen Worten: durch Abstraktion von Raum und Zeit erhalten wir den gnoseologischen Begriff des „irrationalen Materials“, aber keine logische Vorstellung des allgemeinen Gegenstandes. Es ist ganz unmöglich, von den Geraden ihre räumliche Form zu abstrahieren: das Ergebnis dieser Abstraktion würde gleich Null sein. Wir können dagegen dieselbe gerade Linie der individualisierenden Wirkung ihrer räumlichen und zeitlichen Lage entziehen, was analytisch in der Weise ausgedrückt wird, daß wir in ihrer Gleichung die bestimmte zahlenmäßige Bedeutung der Koeffizienten bei ihren unbekannten Gliedern streichen und so die Gleichung in eine allgemeine verwandeln, die nicht eine Abstraktion vom Raum, sondern im Gegenteil ein ganz bestimmtes Gesetz räumlicher Konstruktion in seiner allgemeinen Form bedeutet.

Man könnte entgegnen, daß außerhalb von Raum und Zeit uns überhaupt kein Gegenstand gegeben sein könne, wir könnten außerhalb dieser Bedingung nichts anschauen. Ganz richtig. Aber wir behaupten auch nicht, daß wir die allgemeinen Gegenstände „anschauen“ könnten. Der neue, sich als Resultat der Intention ergebende Akt gibt uns keinerlei anschauliches Bild. Was wir in der Anschauung vor uns haben ist derselbe konkrete Gegenstand; aber auf dieser konkreten Grundlage entsteht ein neuer Akt, der nur unsere neue Beziehung zum Gegenstand, eine neue Form der Intention ausdrückt. In unserer Psyche entstehen keinerlei neue Bilder, sondern es entsteht einzig und allein eine neue Form der Intention, d. h. des Meinens; aber „nicht jedes Gemeintsein — sagt Husserl — ist Anschauung“. Wir „sehen“ nie allgemeine Gegenstände; wir sind nur bestrebt, den konkreten Gegenstand von der individuellen Wirkung aller principia individuationis zu befreien;

---

1) Simmel, Vorlesungen über Kant. 1905, S. 37.

in diesem Streben zur Identität findet die Ideation ihren psychologischen Ausdruck.

Im Akte der Ideation „erleben wir die Idee“, erheben wir uns zur Betrachtung der Dinge sub specie aeternitatis. Palágyi[1]) macht dieses „Sicherheben zur Ewigkeit“ zum Grundgesetz der Logik und identifiziert es mit dem Gesetz der Identität; er sieht in ihm die Personifikation des ganzen Wesens der Logik: „das Gesetz der Identität ist die Logik selbst“. Es ist weit mehr als eine bloße Identifizierung von A mit A, es ist eine Erhebung des gegebenen A zur Ewigkeit und macht jedes A zum ewigen Inhalt des Begriffes. Die Formel A ist A symbolisiert den Übergang des Konkreten ins Reich ewiger Gültigkeiten, sie bedeutet „keine Wiederholung, in der wir uns selbst zu einem Echo machend, zu einem Automaten entwürdigen, und uns selbst äffen,“[2]) sie erhebt jedes A zur absoluten, idealen Identität.

Im Akte der Ideation „schaffen wir keine Idee“, wir „erfassen“ sie bloß, gehen in eine intentionale Beziehung mit ihr ein. Die bloße Abstraktion kann nie einen allgemeinen Begriff schaffen, ein solcher kann nicht aus dem gegebenen konkreten Anschauen entstehen, sondern nur auf Grundlage desselben mit Hilfe eines besonderen Aktes, der Ideation, welche unmittelbar und a priori die Ideen aller seiner Momente erfaßt; die gegebene konkrete Grundlage und alle Akte der Abstraktion sind nur Anlässe zur Ideation und können keinesfalls ihre eigentümliche verallgemeinernde Wirkung ersetzen.

Diese Lehre Husserls von der Ideation ist eigentlich nichts anderes, als die platonische Lehre von der „Erinnerung“, aber ohne die metaphysische Unterlage und ohne die unwissenschaftliche Poesie derselben. Wenn wir die naiv metaphysische Lehre über die Anschauung der Idee durch die Seele in ihrer vorirdischen Existenz ausschalten, so erhalten wir eine den Ansichten Husserls höchst ähnliche Auffassung: die allgemeinen Begriffe entstehen nicht aus unseren Wahrnehmungen, diese letzteren erwecken nur die in unserem Bewußtsein schlummernden Anschauungen der Ideen, sind nur Anlässe zu ihrer Entstehung, enthalten sie aber keineswegs. Die einzelne konkrete Wahrnehmung ist nur die Grundlage, auf der der neue Akt der „Erinnerung“ konstruiert wird, welcher nun

---

1) Palágyi, Logik auf dem Scheidewege. S. 210—239.

2) Palágyi, Logik auf dem Scheidewege. S. 222.

unmittelbar und a priori die entsprechende Idee erfaßt. Die Funktion der Erinnerung ist nichts anderes, als die metaphysisch eingekleidete Funktion der Ideation. Für beide Philosophen ist unsere konkrete Wahrnehmung nicht dasjenige, woraus wir unsere Allgemeinbegriffe bilden, sondern nur die Grundlage, auf der der neue Akt einer unmittelbaren Beziehung zur Idee entsteht.

Für beide ist im Grunde genommen jeder Allgemeinbegriff apriorischen Ursprunges in dem Sinne, daß er nur auf der Grundlage der Erfahrung, nicht aber aus der Erfahrung gebildet wird.[1])

Was die Lehre von der intentionalen Transzendenz der Gegenstände betrifft, so vertritt Meinong denselben Standpunkt wie Husserl, mögen sie auch sonst weit auseinandergehen. Jede „psychische Tatsache hat ihren Inhalt und daher auch ihren Gegenstand“, sagt Meinong.[2]) Der psychische Akt und sein Gegenstand sind immer prinzipiell verschieden von einander. Mit besonderer Klarheit tritt dieser Gedanke in Meinongs Lehre von den „heimatlosen Gegenständen“, d. h. solchen Gegenständen, welche keinem Wissenschaftsbiete angehören, hervor. So sind z. B. die einfachen Sinnesqualitäten, „sozusagen um ihrer selbst willen,“ also zunächst nicht bloß hinsichtlich ihrer Beziehungen zu unserem psychologischen Leben[3]) betrachtet, solche heimatlosen Gegenstände. Denn die Physik untersucht sie nicht „um ihrer selbst willen“, sondern nur, sofern sie ihr ein qualitatives Zeichen für die quantitative Wirklichkeit liefern. „Der Physiker wird auf Farben oder Töne in dieser eigentlichen Wortbedeutung schwerlich Anspruch erheben, da ihn ja gerade seine Wissenschaft darüber belehrt hat, daß dort, wo wir Farben zu sehen, Töne zu hören meinen, weit eher etwas wie Schwingungsvorgänge vorliegt. . . . Weil es also streng genommen Farben und Töne eben nicht gibt, hat der Physiker mit ihnen um ihrer selbst willen nicht das Geringste zu tun; der Physiologe aber natürlich auch nicht und auch sonst wäre wohl kaum eine der alt geglaubten Wissenschaften namhaft zu machen, in deren Arbeitsgebiet diese Gegenstände fielen.“ In das Gebiet der Psychologie

---

1) Es ist zu bemerken, daß bei solcher Auffassung die Allgemeinbegriffe nur dem Ursprung nach, nicht aber nach ihrer Bedeutung für die Erkenntnis apriorische sind; die Apriorität bedeutet hier nicht Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit ihrer Beziehung zu den Gegenständen der Erfahrung.

2) Meinong, Über Annahmen. S. 18.

3) Meinong, Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. S. 9.

gehören sie aber auch nicht. Das versucht Meinong an dem Beispiele der psychologischen Abgeschlossenheit und der inhaltlichen Unbegrenztheit der Tonlinie zu zeigen.

Die Psychologie beschäftigt sich mit den Empfindungszuständen, nicht mit deren Inhalten. Also nicht nur das Denken hat Objekte, welche ihm gegenüberstehen, sondern auch den einfachsten Empfindungszuständen entsprechen „Inhalte", welche von den Empfindungen selbst ganz verschieden sind. Die Empfindung des Roten, sagt Husserl, ist selbst niemals rot.

Dasselbe gilt für alle „unmöglichen Gegenstände". Ein „rundes Viereck" ist für unsere Vorstellung ganz und gar unmöglich, und doch ist es ein Gegenstand möglicher Beziehungen und Prädikationen, welcher durch keinen anderen Gegenstand logisch ersetzbar ist; man kann z. B. nicht sagen, daß das runde Viereck ein bloßes Lautkomplex sei; „man braucht ja bloß darauf hinzuweisen, daß die „Lautkomplexe": „rundes Viereck", „round square" etc., die schon untereinander sehr verschieden sind, von Rundheit und Viereckigkeit nicht das Mindeste an sich haben, gesprochen oder geschrieben aber sich gesichertester Existenz erfreuen, was alles von dem unmöglichen Gegenstande „rundes Viereck" gewiß nicht zu behaupten wäre." [1]) Der Einwand, daß eine solche Theorie zur Verneinung des Satzes des Widerspruchs führt, trifft nicht zu. Wir können uns auch ein „seiendes rundes Viereck" vorstellen und unsere Vorstellung wird von dem Gegenstande selbst auch in diesem Falle verschieden sein, daraus folgt aber nicht die wirkliche Existenz des runden Vierecks; die intentionale Existenz eines Gegenstandes fällt gar nicht mit seinem realen Dasein zusammen, das gemeinte Sein, als eine existenzielle Prädikation, ist durchaus nicht dasselbe, was das reale Sein als Objekt darstellt. „Existierend sein in jenem Sinne der Existenzialbestimmung und existieren in gewöhnlichem Sinne von Dasein ist eben durchaus nicht dasselbe." [2]) Im ersten Falle ist die Existenz ein Objektiv,[3]) im zweiten ein Objekt.

---

1) Meinong, Die Stellung der Gegenstandstheorie. S. 16.

2) Ib. S. 17.

3) Unter Objektiv im Unterschiede von Objekt versteht Meinong das ideelle Sein einer Prädikation; so z. B. die gerade Linie ist Objekt; daß aber diese Linie den kürzesten Weg zwischen zwei Punkten bildet, ist ein Objektiv. S. Meinong, Über Annahmen S. 150—209.

Daß den „unmöglichen Gegenständen" eine gewisse Rolle sogar in der Wissenschaft zukommt, geht daraus mit voller Klarheit hervor, daß z. B. der Begriff einer „Null", der in der Mathematik von großer Bedeutung ist, einen unmöglichen Gegenstand darstellt, „dessen Sein seinem Nichtsein gleichkommt," [1]) um die Mallysche Definition dieses Begriffes zu gebrauchen. Die Unmöglichkeit, sogar die Absurdität eines Gegenstandes sagt noch nichts gegen seine Gegenständlichkeit. In diesem Sinne hat dann natürlich auch jedes „falsche affirmative Urteil seinen Gegenstand".[2]) „Man sieht zugleich, wie sonach der erweiterte und modifizierte Gegenstandsgedanke auf Urteile ganz beliebiger Beschaffenheit, gleichviel ob affirmativ oder negativ, ob wahr oder falsch anwendbar ist, und wie man hier jenen Sinn vor sich hat, in dem der Gegenstand Sache aller Urteile ohne Ausnahme ist." [3]) Jedes Urteil hat einen Gegenstand, ist auf ihn „gerichtet", und darum von ihm prinzipiell verschieden. Dieses Gerichtetsein auf einen Gegenstand ist die eigentliche Tat einer psychologischen Vorstufe des Urteilens — eines „Annehmens". Die gemeinte Transzendenz des Gegenstandes ist die Leistung der „Annahme".[4]) „Nicht der Tisch oder Sessel transzendiert ja, sondern das Urteil ist es, das, indem es sich in seiner Weise einer Wirklichkeit bemächtigt, gewissermaßen über sich hinausreicht, die Schranken der Subjektivität übersteigt." [5]) Hier tritt viel klarer als bei Husserl das Wesen der Intention hervor. Die Intention ist nämlich eine subjektive Tatsache, ein inneres Erlebnis, sie bedeutet gar kein wahrhaft objektives Verhältnis zwischen dem Akte und den Gegenständen. Diese notwendige Folgerung aus der Intentionaltheorie vernichtet diesen Standpunkt vollständig. In Meinongs Gegenstandstheorie kommt jene zur Selbstzerstörung.

Dies wahrhaft objektive Gerichtetsein auf einen transzendenten Gegenstand kann nie Tatsache eines rein subjektiven Erlebnisses sein, weil es die Schranken der Subjektivität überschreitet. Jedes Erlebnis wird immer durch sich selbst erschöpft, es geht völlig in sich selbst auf. Wie der transzendente Gegenstand nie „erlebt"

---

1) Mally, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. S. 173.

2) Meinong, Über Annahmen, S. 96.

3) Ib. S. 97.

4) Meinong, Über Annahmen, S. 103: „Darum empfiehlt es sich, den Gedanken der Gegenständlichkeit statt auf das Urteil auf die Annahme zu bauen."

5) Meinong, Über Annahmen S. 109.

werden kann, ebenso wenig auch die objektive Intention auf ihn, gerade darum, weil sie eine Intention auf etwas ist, was nicht in ihrem Bereiche (als eines Erlebnisses) liegt: „Das, was als ein objektives Gerichtetsein bezeichnet wird, ist keine objektive Beziehung, sondern nur ein inneres Erlebnis, ein Hinstreben, eine innerliche „Tendenz" nach dem Erfassen des Gegenstandes."[1]) Es drückt kein Verhältnis zwischen dem Objektiven und Subjektiven aus, sondern liegt selbst ausschließlich im Bereiche des Subjekts. Es ist kein Verhältnis, sondern ein Erlebnis. Das Ziel dieser Theorie bleibt unerfüllt. Sie will eine Beziehung zwischen dem Subjekt und dem für dieses transzendenten Objekte im Begriff der Intention fixieren, und am Ende kommt sie zu einem solchen Begriffe der Intention, welcher jede Beziehung zum Objekt ausschließt; das, was sie als Beziehung aufstellt, fällt völlig auf die Seite eines der beiden Glieder der vermeintlichen Beziehung, und die Glieder selbst — den Gegenstand und den subjektiven Akt, die Intention einschließend — stehen einander ohne jedes Band gegenüber. Es gibt keine Intention eines psychischen Aktes auf einen Gegenstand, da diese Intention selbst eine psychische Tatsache ist. Wenn wir ein Verhältnis zwischen A und B erklären oder wenigstens beschreiben wollen, so muß dieses Verhältnis als solches von beiden Gliedern der Relation verschieden sein; wenn wir aber zu der Erkenntnis gelangen, daß diese vermeintliche Relation mit einem Gliede der Relation (mit A) völlig zusammenfällt oder wenigstens einen Teil von A selbst darstellt, so bleiben A und B ohne jede Relation, wie früher. Es gibt also kein objektives Gerichtetsein unseres psychischen Bewußtseins auf einen Gegenstand; es bleibt bei der leeren Prätention, welche erkenntnistheoretisch keine Rechtfertigung hat und haben kann.

Die Wurzel des Irrtums bei dieser Theorie liegt in derselben Verwechslung beider Begriffe des Bewußtseins, auf welche wir schon bei den psychologistischen Theorien hingewiesen haben. Als Erkenntnissubjekt wird das objektive psychische Bewußtsein aufgestellt und auf Grund dessen schließt man weiter, daß der Gegenstand von diesem „Bewußtsein" völlig verschieden ist; das eine ist räumlich, das andere unräumlich, das eine kann rot sein, das andere nicht.[2]) Wenn man aber das annimmt, so soll man

---

1) Ib. S. 103.

2) Die Intentionaltheorie steht und fällt mit dieser Behauptung; sie geht aus von dem intentionalen Gerichtetsein des psychischen Bewußtseins auf seinen

dann diese Annahme wenigstens bis zur letzten Folgerung durchdenken, und nicht nur Verschiedenheit, sondern völlige erkenntnistheoretische Getrenntheit beider annehmen; das psychische Bewußtsein steht nicht dem Gegenstand erkennend, sich auf ihn richtend gegenüber; diese Funktion kommt nur dem Bewußtsein als solchem (gleichgültig physischem oder psychischem) zu.

Als eins der verbreitetsten philosophischen Vorurteile erscheint uns die Meinung, als ob das Bewußtsein nur vermittelst eines psychologischen Subjekts die Welt denken und erkennen könne, als ob es eine Konzentration brauche, damit in ihm die Erkenntnisprozesse möglich wären. Es wird dabei zur Voraussetzung gemacht, als ob das Bewußtsein selbst ein so abstraktes Wesen darstelle (Grenzbegriff im Prozesse der erkenntnistheoretischen Abstraktion), daß es sogar kaum als Bewußtsein bezeichnet werden darf.[1]) Kurz, als eine dogmatische, fast selbstverständliche Voraussetzung aller erkenntnistheoretischen Systeme (sogar Avenarius nicht ausgenommen) erscheint die psychologische Introjektion. Dem psychologischen Bewußtsein wird Bewußtsein introjiziert, es wird als der eigentliche und unmittelbare Träger der Ichheit anerkannt. Sogar Avenarius und Rickert, welche so klar die Objektivität des Psychischen erkannt haben, vermeiden nicht diese naive Konzeption.[2]) Sie lassen es außer acht, daß ein Objekt, ein „Vorgefundenes" nie als Subjekt, nie als derjenige, welcher vorfindet, behandelt werden darf.

Die Philosophie soll ein- für allemal jede Introjektion völlig verwerfen. Wie diese im Gebiet des Physischen unmöglich ist, ebenso unmöglich ist sie in dem Gebiete des Psychischen, weil das

---

Gegenstand; sie betrachtet das Bewußtsein als eine Eigentümlichkeit des psychischen Subjekts. Wenn es uns also zu beweisen gelingt, daß das Bewußtsein, welches etwas mit dem Gegenstande zu tun hat, nicht das „psychische" sein kann und an sich gar nicht vom Objekte verschieden, sondern mit ihm identisch ist, so wird damit die Illusion der Intentionalität zerstört. Diesen Beweis versucht eben die folgende Argumentation zu geben.

1) In dieser Beziehung ist die Behauptung Fichtes sehr charakteristisch, daß „das reine Bewußtsein nie zum Bewußtsein gelangt". Grundlage zur ges. Wissenschaftslehre. Bd. I. S. 100.

2) Bei Avenarius bildet diese Konzeption seinen fundamentalen Standpunkt, da er kein anderes Bewußtsein als das psychische kennt. Bei Rickert erscheint das empirische Bewußtsein als der eigentliche Träger und Schöpfer der Wissenschaft (methodologische Kategorie). S. Rickert, Gegenstand der Erk. Kap. 4, IV; S. 205 bis 228.

letztere nicht prinzipiell von dem ersteren verschieden ist. Unsere Psyche gehört zur Welt der Objekte und als Objekt befindet sie sich immer in dem Bewußtsein und kann nicht das Bewußtsein in sich einschließen. Das Bewußtsein ist der ganzen Welt immanent, ebenso und in demselben Sinne wie es der physischen Welt immanent ist; kein Objekt darf als Träger des Bewußtseins im Sinne der Introjektion gedacht werden. Die ganze Welt ist die Welt des Bewußtseins; man darf aber daraus keine panpsychistische Folgerung ziehen und etwa sagen, daß die ganze Welt bewußt wäre. Die psychische Welt ist eine Welt des Bewußtseins, weil sie dem Bewußtsein immanent ist; in keinem Falle aber ist die umgekehrte Behauptung zulässig, daß das Bewußtsein unserer Psyche immanent ist.

Die psychische Welt ist nicht prinzipiell von der physischen verschieden; beide stehen zu einander gar nicht im Gegensatz des Erkennenden und des Erkannten, des Subjekts und des Objekts, denn unsere Psyche selbst ist ein Objekt und wird nur im Prozeß der psychologischen Erkenntnis als Objekt erzeugt. Die psychische Welt ist nur ein Teil der objektiven empirischen Wirklichkeit. Und dieser Teil ist ebenso objektiv und ebenso „sinnlos“ wie der physische. Die physische Welt besteht gerade aus denselben psychischen Elementen, welche nur in einem anderen Zusammenhange betrachtet werden; es ist dieselbe Welt der Empfindung und der Vorstellung. Es gibt nur eine objektive Welt, welche von zwei verschiedenen Standpunkten aus und in verschiedenen Zusammenhängen ein Mal als physische das andere Mal als psychische betrachtet wird.[1]) Die objektive empirische Wirklichkeit kann nicht in zwei voneinander unabhängige, durch ein Wunder zu vereinigende Welten, von denen die eine die andere wiederholt und wiederspiegelt, geteilt werden. Das ist eine unnütze Verdoppelung der Welt. Es gibt kein Objekt und neben ihm noch seine Wahrnehmung oder Vorstellung. Das Bewußtsein findet Objekte oder Vorstellungen vor, aber nie werden die Objekte durch die Vorstellungen vorgefunden. Wenn das Ich einen Gegenstand betrachtet, so ist es der Gegenstand selbst und

---

1) Dieser Gedanke von Avenarius ist in unserer Zeit durch eine ganze Reihe der modernen Logiker akzeptiert worden. Besonders kommen in dieser Beziehung in Betracht: Mach, Die Analysis der Empfindungen S. 13, 14, 26, 36, 48, 56. Th. Lipps, Logik. Rickert, Grenzen d. naturwissensch. Begriffsbildg. S. 151—183.

keine Vorstellung des Gegenstandes; und wenn es die Vorstellung betrachtet, so ist es die Vorstellung selbst und keineswegs die Vorstellung dieser Vorstellung. Kurz: es sind uns nur die Gegenstände oder Vorstellungen bekannt und nie die Beziehung beider zu einander. Das Psychische findet also nicht das Physische vor, sondern beide, das Psychische wie das Physische, werden im Bewußtsein als sein unmittelbarer Inhalt gefunden und gedacht.[2]) Die physische Welt (im Sinne der unmittelbar wahrgenommenen, durch Wissenschaft noch nicht bearbeiteten Wirklichkeit) spiegelt sich nicht in unserer Psyche ab und wird gar nicht durch sie und in ihr erkannt; sie erscheint als ein ebenso unmittelbarer Inhalt des Bewußtseins, wie unsere Psyche selbst. Die Welt wird nicht durch das Individuum als objektiv vorgestellt, sondern schon als objektiv vorgestellte tritt sie in das Verhältnis mit dem Individuum ein, welches selbst ein objektiv dargestellter Teil dieser Welt ist.

Die Welt wird nicht durch das Individuum, sondern durch dasselbe Bewußtsein bewußt, wodurch das Individuum selbst bewußt wird. Das Bewußtsein überflutet die ganze Welt, denn die Welt ist eine Welt des Bewußtseins. Das Bewußtsein kann nicht als ein besonderes Prärogativ einer bestimmten Art der Objekte betrachtet werden, weil alle Objekte die des Bewußtseins sind. Andererseits ist aber kein Objekt Träger des Bewußtseins im Sinne eines Subjekts und zwar gerade darum, weil es ein Objekt ist. Wie man das Bewußtsein nicht in das Innere des menschlichen Körpers introjizieren darf, ebenso darf man es nicht in das „Innere" der psychischen Individualität hineinversetzen. Das, was wir gewöhnlich „Bewußtsein" nennen, ist kein Individuum, weil das Individuum nur ein Teil desjenigen ist, was uns bewußt ist und uns als Bewußtsein gilt. Ein Tisch oder ein Baum sind in demselben Sinne Bewußtsein wie das Individuum selbst, sie sind nämlich Gegenstände des Bewußtseins. Das Individuum ist ein Gegenstand des Bewußtseins und wird wie jedes andere Objekt im Bewußtsein gefunden und gedacht. „Ichheit und Individualität sind sehr verschiedene Begriffe."[1]) Die Ichheit ist das einzige Subjekt, der einzige Träger des Bewußtseins, welches nicht nur allen psychischen Individualitäten, sondern allen Objekten über-

---

1) Vergl. Avenarius, Der menschliche Weltbegriff. § 143.

2) Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, W. W. I, 504.

haupt gemeinsam ist. Sie ist der Inbegriff der die Welt konstituierenden und formenden Kategorien; sie liegt nicht außerhalb der Welt, als ein sie wiederspiegelndes, mystisches Wesen, sondern sie ist Objektivität selbst. Es gibt keinen Dualismus zwischen dem Bewußtsein und seinem Gegenstande; das was Gegenstand ist, ist seiner gegenständlichen Form nach gerade das Bewußtsein selbst. Die Zeit ist Bewußtsein, der Raum ist Bewußtsein, alle Kategorien, d. h. alles, was das eigentliche Wesen der Gegenständlichkeit bildet, ist Bewußtsein; wenn wir von der Zeit das Bewußtsein wegdenken, so bleibt überhaupt nichts mehr von ihr übrig. Bewußtsein ist kein Prärogativ der psychischen Erscheinungen; jeder Gegenstand ist gerade darum ein Gegenstand, weil er eine besondere Bestimmung des Bewußtseins darstellt. Die Subjektivität an sich ist nur eine besondere Betrachtungsweise der Objektivität an sich. Die Subjektivität ist der Inbegriff der die Welt konstituierenden Kategorien, wenn wir diese gerade als Kategorien, d. h. sub specie aeternitatis betrachten. Das ist die Kopernikanische Tat Kants, daß er diesen Dualismus zwischen Subjekt und Objekt vernichtet hat, daß er gezeigt hat, daß „jede Objektivität aus dem Subjekt stammt“.

Gerade darum aber darf das psychische Individuum nicht als ein Träger des Bewußtseins, als ein Subjekt der Erkenntnis betrachtet werden, weil dann dieser Dualismus unumgänglich wäre. Das Bewußtsein braucht keinen Träger außer sich selbst, und es kann keinen Grund außer sich selbst haben. Sein Verhältnis zum Gegenstand ist ganz unmittelbar und vollzieht sich gar nicht mit Hilfe der menschlichen Psyche.

Unsere Psyche als einen Vermittler zwischen der Welt und dem Bewußtsein hineinzuschieben, heißt die Frage nicht lösen, sondern nur sie aufschieben. Denn wir fragen weiter. Wie ist diese Beziehung des Bewußtseins zu unserer Psyche möglich? Wodurch wird unsere Psyche selbst als Gegenstand konstituiert? Wo liegt dasjenige Substrat, mittels dessen dieses Verhältnis ermöglicht wird? Vielleicht in einer anderen höheren Psyche? Aber dann sind wir genötigt, den höchsten Unsinn zu postulieren — eine unendliche Reihe der psychischen Subjekte! — Nein! Es gibt keinen Vermittler zwischen dem Bewußtsein und seinem Gegenstande und kann auch keinen geben. Das Ich produziert aus sich selbst heraus spontan, durch seine eigenen Kategorien das Nicht-Ich. Darin besteht das Wesen jeder Kategorie, daß diese notwendig

ihren Inhalt objektiviert, daß sie das Subjekt (d. h. sich selbst) zum Objekt macht, oder besser als Objekt, als eine Seite des Objekts überhaupt, denkt. Das Nicht-Ich ist dasselbe Ich, nur von einer anderen Seite betrachtet, nämlich von der Seite seiner zeitlichen, räumlichen und kategorialen Bestimmtheit. Und umgekehrt ist das Subjekt dasselbe Objekt nur sub specie aeternitatis als Bewußtsein betrachtet. Subjekt und Objekt sind immer prinzipiell verschieden und doch immer identisch; es ist nur zwei Seiten derselben Welteinheit. Das Nicht-Ich ist kein Gegensatz zum Ich und steht mit diesem in keinem Widerspruche. Die Frage darüber, wie es möglich ist, daß im Bewußtsein etwas absolut Unbewußtes, z. B. ein physisches Objekt gegeben sein kann, kann nur durch ein Mißverständnis hervorgerufen werden.

Jedes Objekt ist dem Bewußtsein immanent und in diesem Sinne erscheint die ganze Welt als bewußt; aber keinem Objekte darf das Bewußtsein als seinem Subjekte introjiziert werden, und in diesem Sinne bleibt jedes Objekt, unsere Psyche nicht ausgenommen, unbewußt. Wir haben ebensowenig recht, das Bewußtsein den psychischen Individuen, wie den physischen Körpern zu introjizieren; denn das (worin es auch sei) introjizierte Bewußtsein verwandelt sich dadurch in ein Ding und hört auf, Bewußtsein zu sein. Diese so oft zu beobachtende Tendenz zur Introjektion ist ein Rest der realistischen Metaphysik. Der reine Idealismus soll sich von dieser Tendenz völlig befreien. Im Sinne der Introjektionstheorie gehören die beiden Welten, wie die physische so auch die psychische, zum Reiche der unbewußten Objekte, aber auch das nur im Sinne der Introjektion.

Man darf nicht die psychische Welt als eine Welt des Bewußtseins und die physische als die der Materie definieren; denn die Materie kann nur im Bewußtsein gegeben und gedacht werden; beide Welten sind im gleichen Maße und in demselben Sinne immanente Inhalte des Bewußtseins, beide werden durch das Bewußtsein als seine Objekte, als seine unmittelbar gegebenen Bestimmungen erzeugt und konstruiert. Wie es keine physische Welt ohne das elementare naturwissenschaftliche Bewußtsein gibt, ebensowenig gibt es eine psychische Welt ohne eine elementare, psychologische Reflexion; beide Welten werden im Prozesse der wissenschaftlichen Entwicklung, im Prozesse der differenzierenden Objektivation erzeugt. Aber gerade kraft dessen kann diese Objektivation selbst, also die Wissenschaft als eine noetische Einheit, welche das kate-

goriale Wesen beider Welten bildet, zu keiner von beiden gehören. Kein Akt der Objektivation, d. h. der objektivierenden Erkenntnis kann innerhalb der menschlichen Psyche geschehen, weil die Psyche selbst schon ein Produkt dieser Objektivation ist. Prozesse der Objektivation, Prozesse der wissenschaftlichen Gegenstandserzeugung geschehen in dem Bewußtsein selbst und in keinem Falle in seinem Objekte; darum ist Erkenntnis ebensowenig im Gebiete des Psychischen, wie in dem des Physischen möglich. Sie ist eine außerweltliche Erscheinung; in dem Sinne außerweltlich, daß sie nicht unter dem Gesichtspunkt der Objektivität betrachtet werden kann. Die Erkenntnis ist keine Wirklichkeit, obgleich sie nirgends außer der Wirklichkeit vorhanden ist; sie vollzieht sich nur an der Welt, aber nicht in der Welt. Was aber in der Welt existiert, kann sich nicht zur Erkenntnis erheben; so ist es auch mit unserer Psyche; sie ist ein Gegenstand; darum kann sie nicht die transzendentale Funktion der Gegenstandserzeugung auf sich nehmen. Der Gegenstand kann nur in dem noetischen Prozesse der Erkenntnis und nicht in dem des Lebens erzeugt werden.

Was ist aber Erkenntnis in dem noetischen Sinne? Zwei Momente scheinen für diesen Begriff besonders charakteristisch zu sein. Erkenntnis ist erstens Bewußtsein; das ist das genus proximum für ihre Definition. Als ihre differentia specifica nehmen wir ihre eigentümliche Beziehung zur Wahrheit an.[1] Die Erkenntnis läßt sich also als Bewußtsein oder Bewußtwerden der Wahrheit definieren und insofern als sie in eine Beziehung zur Wahrheit tritt, insofern geht sie aus der Sphäre der psychologischen Betrachtung heraus.

Die Gesetze dieser Beziehung, sogar dann, wenn wir die Erkenntnis als einen realen psychischen Vorgang betrachten,[2] dürfen nicht psychologisch interpretiert werden. Das psychologische Verhältnis findet immer zwischen zwei oder mehreren

1) Im Grunde genommen ist die Erkenntnis die Wahrheit selbst, nur in ihrer lebendigen Anwesenheit an der Wirklichkeit. Die Wahrheit als reine Gültigkeit, als Idee, ist das Wahrheitsbewußtsein selbst nur ohne das Moment des Bewußtseins; sie ist mit der Erkenntnis identisch und nichts außerhalb derselben; sie ist nur ein Moment an der Erkenntnis und nur als ein solches Moment, welches logisch von ihr unabtrennbar ist, darf sie als „Idee" gelten. Die Erkenntnis richtet sich auf die Wahrheit nicht, sondern erhält sie als Moment in sich. Dadurch wird aber die Wahrheit nicht zur psychischen Erscheinung, weil die Erkenntnis selbst keine psychische Erscheinung ist.

2) Und folglich die Wahrheit als von ihr verschieden auffassen.

realen psychischen Vorgängen statt. Wenn wir aber auf der einen Seite einen Akt des Erkennens und auf der anderen Seite eine ideale Wahrheit haben, so ist zwischen ihnen kein reales Verhältnis möglich, ebenso wenig wie zwischen meinen fünf Fingern und der Zahl „5“. „Reales kann zu Idealem nie in einer Real- sondern nur in einer Idealrelation stehen.“ [1]) Wenn wir also die Erkenntnis als einen psychischen Prozeß auffassen, sogar dann scheint sie einer „doppelten Gesetzgebung“ [2]) unterworfen zu sein; gerade in ihrer Bezogenheit auf die Wahrheit, auf die „Norm“ tritt sie aus der Sphäre der psychologischen Gesetzlichkeit heraus, weil ihre Gesetze nicht in den einzelnen Akten des Erkennens und nicht in den verschiedenen Bedingungen des individuellen Lebens, sondern in der „Idee der Erkenntnis“ überhaupt [3]) wurzeln. Den glänzenden Untersuchungen einer Reihe der bedeutendsten Logiker der Gegenwart [4]) verdanken wir, daß die eben skizzierte Gedankenreihe mehr und mehr an Boden gewinnt und zu einem Grundbesitztum der Erkenntnistheorie wird. Allen diesen Forschungen, so verschieden gefärbt sie auch sind, liegt eine gemeinsame Voraussetzung zu Grunde: sie alle nehmen jeden einzelnen Akt der Erkenntnis als ein psychologisches Datum an und nur insofern sie dieses Datum in Zusammenhang mit der Wahrheit (Sollen, Norm oder Wissenschaft) bringen, betrachten sie es von einem außerpsychologischen Standpunkte aus; nicht die Erkenntnis an sich ist außerpsychisch, sondern eine besondere Betrachtungsweise hebt sie aus dem Gebiet des Psychischen heraus; nur von einem besonderen Standpunkte aus erscheint sie als etwas Unpsychisches. Nicht die Verschiedenheit der Objekte, sondern eben die der Betrachtungsweise und des Standpunkts macht den Unterschied zwischen Noetischem und Psychischem aus. Sogar bei Cohen macht sich diese „Zweistandpunktentheorie“ geltend. [5]) Bei allen

---

1) Meinong, Über Annahmen. S. 127.

2) Windelband, Präludien: Normen und Naturgesetze. S. 255 ff.

3) Husserl, Logische Unters. Bd. I. S. 239.

4) Außer den eben zitierten Autoren sind in dieser Hinsicht noch Rickert und Cohen von besonderer Wichtigkeit.

5) In seinem Werke „Kants Theorie der Erfahrung“ steht er vollständig auf diesem Boden und betrachtet Raum, Zeit und Kategorien einerseits im rein transzendentalen Sinne, als Elemente des reinen Bewußtseins und als Methoden der Objektivation, andererseits aber als ein „ursprüngliches Quale der Bewußtheit“, als ein letztes und weiter unanalysierbares psychologisches Datum. Obgleich sie zu den Methoden des reinen Bewußtseins gehören, bleiben sie zugleich „Tatsachen

diesen Denkern erscheint die Erkenntnis an sich als etwas Psychisches und nur in ihrer Bezogenheit auf die Wahrheit wird sie einer anderen Gesetzmäßigkeit unterworfen. Wir glauben aber noch einen kleinen Schritt weiter gehen und als Grundsatz der allgemeinen Erkenntnistheorie folgende Behauptung aufstellen zu können: Nicht nur „insofern“, sondern überhaupt „wenn“ der Akt ein Akt der Erkenntnis ist, ist er keine psychische Erscheinung, und von keinem Standpunkt aus darf er als etwas Psychisches betrachtet werden. Jeder Akt der Erkenntnis steht kraft seines logischen Charakters, kraft seines ideal-logischen Zusammenhanges mit der Wahrheit außerhalb der psychischen Reihe überhaupt. Alles Psychische ist und bleibt immer ein Objekt des Denkens, ein Gegenstand der Erkenntnis; es entsteht erst in dem Prozesse der wissenschaftlichen Bearbeitung der objektiven, empirischen Wirklichkeit; nur die Wissenschaft vermag diese Trennung der Welt in eine physische und psychische zu vollziehen. Vor dieser wissenschaftlichen Bearbeitung gibt es also kein psychisches Bewußtsein, sondern nur Welt und Ich. Das psychische Individuum ist also ein Produkt der wissenschaftlichen Reflexion und ist nicht prinzipiell von den physischen Gegenständen verschieden, weil es aus der objektiven, empirischen Wirklichkeit entstanden ist; es ist ein bestimmter Inhalt des Bewußtseins und folglich kann es keinen anderen Inhalt in sich einschließen, auf keinen anderen außer sich selbst gerichtet sein; es kann nie zum Bewußtsein selbst werden, weil es sein Inhalt ist; folglich kann es auch nichts erkennen, sondern nur erkannt werden und als Erkanntes setzt es schon das Subjekt des Erkennens, als etwas Außerpsychisches, voraus. Das erkennende Subjekt darf nie als ein psychisches Objekt betrachtet werden; denn, setzen wir voraus, daß dieses Subjekt seinerseits ein Objekt ist oder wenigstens sein kann, so werden wir genötigt, für dieses Objekt wiederum ein Subjekt zu postulieren u. s. f. ins Unendliche. Dieser Prozeß der Subjektivierung kann aber entweder zu Ende gebracht werden, und dann gelangen wir zu einem Subjekte der Erkenntnis, welches als solches kein Objekt sein kann — was allerdings noch zu beweisen wäre — oder dieser Prozeß bleibt unendlich, dann verwandelt sich die Welt in eine unendliche Reihe der

---

der Bewußtheit“. Vergl. Cohen, Kants Theorie d. Erfahrung. 2. Aufl. 1885. S. 73—79, 198—209, 249—250. S. auch Cohen, Logik d. reinen Erkenntnis S. 392/3.

Objekte ohne Subjekt — was unmöglich ist. Wenn wir existieren, so existieren wir immer als Objekte des Denkens, als Inhalte des Bewußtseins; im psychologischen Sinne sind „wir“ nichts anderes als ein Teil der objektiven Wirklichkeit. Als denkende und erkennende Subjekte aber haben wir keine Existenz, sondern eben nur das Denken. Nur insofern darf man sagen, daß Denken und Erkennen „existieren“, als sie in ihren Objekten leben und sich äußern, als sie sich in Objekte verwandeln. Cognoscere est fieri rem cognitam. Das Denken steht seinem Objekt nicht als ein von ihm unabhängiger und seinerseits objektiver Prozeß gegenüber. Mit seinem Objekte stellt es eine unzertrennliche Einheit dar, wobei nur das Objekt eine reale Existenz hat. Das Denken selbst aber, als letztes Subjekt, darf nicht als etwas real Seiendes betrachtet werden, denn als solches würde es wieder und wieder das Denken voraussetzen, und so könnten wir nie zu dem letzten Subjekte gelangen. Der Gegenstand und die ihn konstituierenden Kategorien bilden im Grunde genommen eine Einheit; diese ideelle Einheit kann nicht in zwei selbständige, von einander unabhängige und gleichberechtigte Objekte zerlegbar sein. Das Denken selbst „existiert“ nur in seinen Produkten, und keineswegs an sich und von diesen unabhängig; es schmilzt mit seinem Gegenstand zusammen und bildet mit ihm eine unzertrennliche Einheit.

Es existieren also nur Objekte der Erkenntnis[1]) — ob diese physische oder psychische sind, ist dabei gleichgültig; das Denken selbst aber ist kein Objekt[2]) (im Sinne eines realen Gegenstandes): darum darf es nicht als etwas in der Zeit Geschehendes, als etwas real Seiendes betrachtet werden. Sofern wir denken, er-

1) Oder besser: die Erkenntnis als Objekt.

2) Dagegen kann man einwenden, wie man es in Bezug auf die Rickertsche Erkenntnistheorie einzuwenden versuchte (u. a. Husserl), daß auch der Akt oder das Bewußtsein im Ganzen als Gegenstand der erkenntnistheoretischen Erwägung fungiert, und darauf zum Objekt wird, folglich könne man es niemals vermeiden, eine unendliche Reihe der Objekte postulieren zu müssen. Dieser Einwand kann aber nur durch ein Mißverständnis hervorgerufen sein. Bewußtsein und Erkenntnis sind gewiß Objekte, aber doch in jenem total veränderten Sinne, in dem überhaupt etwas Ideelles ein Objekt ist. Die oben angedeutete Argumentation richtet sich nicht gegen die Objektivität des Bewußtseins überhaupt, sondern eben gegen seine reale Objektivität, gegen seine Existenz. Nur die reale Welt ist ohne ein sie denkendes Subjekt unmöglich; das Bewußtsein aber als ein ideales Objekt braucht nicht seinerseits ein neues Bewußtsein, um sich seiner selbst bewußt zu werden. Die Intentionalität wird hier völlig aufgehoben.

scheinen wir als ein und dasselbe „reine Denken", und insofern erheben wir uns über das Gebiet des Psychischen und des Gegenständlichen überhaupt. „Bewußtheit" wird zum „Bewußtsein". Sofern wir denken, existieren wir nicht. Cogito ergo non sum. Die scheinbare Paradoxie dieser Folgerung wird durch eine einfache wörtliche Umbildung der kartesianischen Formel beseitigt. Cogitatus sum ergo sum — das kann man wohl sagen, aber cogito ergo sum — diese Behauptung ist gewiß ein Produkt erkenntnistheoretischer Naivität. Solange wir auf dem Standpunkte der zeitlichen Objektivität stehen, haben wir keinen Begriff des Bewußtseins, sondern nur den der Dinge. Der Begriff des Bewußtseins wird nur dann geboren, wenn die Dinge sub specie aeternitatis betrachtet werden. „Soviel ist sicher, alle Zeit muß fort sein, wo diese Geburt anheben soll!"[1])

H. Cohen und die ganze sogen. Marburger Schule[2]) scheinen daraus eine unzulässige Folgerung zu ziehen: sie sind geneigt, die Möglichkeit der empirischen Psychologie zu verneinen. Dieser Verneinung hat Cohen einen kurzen Ausdruck in einer Grundforderung seiner Logik gegeben: „also fort mit der Bewußtheit".[3]) „Bewußtheit ist Mythos, Bewußtsein ist Wissenschaft"[4]) — das ist zwar eines der glänzendsten und doch verhängnisvollsten Schlagworte der Cohenschen Logik, da es die Bedeutung eines fehlerhaften Extrems hat. Man darf nicht die Realität des psychologischen Subjekts einfach verneinen, man soll es nur in die Welt der Objekte hineinversetzen und als einen Teil der objektiven Wirklichkeit behandeln. Wenn wir es aber in die Welt der Objekte hinübertragen, berauben wir es jeder logischen Beziehung zur Welt der Wahrheit. Denn die Wahrheit zu erkennen, vermag nur das Subjekt, weil es selbst nichts anderes ist, als der Inbegriff der Wahrheitskategorien, nur nicht in der starren Form der logischen Geltung, sondern in ihrer lebendigen Anwesenheit in dem Objekte, so zu sagen in ihrer Tätigkeit. Das psychologische Subjekt verliert jede Möglichkeit zu erkennen, weil in ihm keine Kategorien liegen, sondern solche nur an ihm haften können. Es verwandelt sich aus dem noetischen Prozesse der Er-

---

1) Meister Eckharts Schriften und Predigten. Übersetzt und herausgegeben v. Hermann Büttner. Bd. I. S. 2.

2) Besonders Johannes Paulsen, Das Problem der Empfindung. Philos. Arbeiten herausg. v. Cohen und Natorp, I. Band, 4. Heft. S. 241—355.

3) H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis. S. 365.

4) Ib. S. 366.

kenntnis in den des Lebens. Als Objekt der Erkenntnis kann es nie zu ihrem Subjekte werden. Das psychologische Individuum ist, um mit Avenarius zu sprechen, ein E-Wert, also ein Inhalt des Bewußtseins; kein Inhalt aber kann einen anderen Inhalt zu seinem Inhalte haben; darum ist für das psychologische Individuum die Möglichkeit eines Verhältnisses zum „Inhalt" ganz ausgeschlossen.

Es ist aber ein Vorurteil, daß das Bewußtsein eine psychische Erscheinung sei. Wenn man mich fragt: was ist dann aber dieses unpsychische Bewußtsein? so kann ich nur mit einer Tautologie antworten: es ist eben das Bewußtsein, welches sich selbst kennt; man irrt sich nur darin, daß es ein zeitlicher Prozeß ist; es kann nicht zeitlich oder räumlich sein, weil es die Zeit und der Raum selbst ist. Es ist kein außerindividuelles mystisches Wesen;[1]) es ist in jedem Individuum, wie in jedem anderen Objekte vorhanden. Es ist das gewöhnliche Bewußtsein, welches wir alle kennen, weil alle in diesem Bewußtsein vereinigt, weil „wir selbst" dieses Bewußtsein sind. Wir sind nur als Objekte, als verschiedene Individualitäten und nicht als Subjekte verschieden.

Setzen wir aber voraus, daß durch unsere psychischen Akte die Wahrheit aufgefaßt werden könne, daß diese Akte in bestimmte Verhältnisse zu ihr eintreten können, und dann fragen: Was für einen Charakter hat dieses Verhältnis? Unter welche Art der Verhältnisse kann es subsumiert werden? und uns dann der Erkenntnistheoretiker, wie wir zeigen werden, auf diese Frage keine Antwort geben kann, wenn er den Charakter dieses Verhältnisses weder zu verstehen, noch zu erklären oder zu beschreiben, noch ihn aufzuzeigen vermag, so baut er seine ganze Theorie durchaus

---

1) Das was Windelband als „überindividuelles Bewußtsein" bezeichnet, und was gleichbedeutend ist mit der „transzendentalen Einheit der Apperzeption" Kants, ist keine außerindividuelle Persönlichkeit; jenes Bewußtsein ist nur innerhalb der einzelnen Individuen wirksam, und verhält sich zu diesen als ein und dasselbe identische Subjekt zu seinen einzelnen Objekten. Es steht überhaupt außerhalb dieses Gegensatzes des Individuellen und Allgemeinen, weil dieser Gegensatz nur innerhalb des Bewußtseins vorhanden ist. Es gibt aber nur ein und dasselbe, immer sich selbst identisch bleibende reine Denken und reine Erkennen. Alles Individuelle bleibt immer Objekt dieses Denkens. Überhaupt ist eine Ortsbestimmung in Bezug auf das Denken absurd. Das Denken existiert nicht innerhalb und nicht außerhalb des Individuums, sondern bleibt nur dem Individuum, und so jedem anderen Objekte immanent in dem Sinne, daß beide eine unzertrennliche Gegenstandseinheit bilden.

auf ein Wunder. Bleibt ihm jedoch nur übrig, an die Möglichkeit dieses Verhältnisses zu glauben, ohne zu wissen, was es seinem Wesen nach eigentlich sei, so heißt das, ein Wunder zu einem Dogma erheben. Versuchen wir zu beweisen, daß dem Erkenntnistheoretiker außer diesem Glauben an das Wunder in der Tat nichts übrig bleibt.

Die Wahrheit, als eine ideelle, über- und außerzeitliche Geltungseinheit, bleibt immer dem Akte transzendent, weil jeder Akt immer eine bestimmte, in der Zeit gegebene Realität ist; die Wahrheit als eine transzendente Norm kann nie in einem Akte des Urteilens liegen. Das ist die Voraussetzung der transzendenten Erkenntnistheorie. Die Aufgabe des Bewußtseins liegt in der „Anerkennung" dieser transzendenten Gültigkeit der Wahrheit, in ihrer „Auffassung". Wir fragen nun, was für ein Wesen hat diese Anerkennung? Worin besteht sie? Was ist dieses intentionale Verhalten zur Wahrheit?

Bei Rickert wird diese Frage zu allererst als ein Problem aufgestellt, weil er der Erste war, welcher die absolute Transzendenz der Norm, als Norm (nicht als Sein) entdeckte. Aber das Problem, welches in dieser Frage steckt, ist in seinem System noch so wenig bestimmt, daß er sogar jeden Versuch unterließ, es zu beantworten. Er begnügt sich nur mit der einfachen Behauptung dieses Zusammenhanges zwischen dem Sollen und dem Bewußtsein, ohne zu versuchen, sein Wesen aufzuklären. Aber wie ist diese Anerkennung möglich? Und weiter: was ist sie überhaupt? Es ist klar, daß sie eine Relation ist. Aber was für ein Wesen hat diese Relation? Die Behauptung, daß diese Anerkennung ein bestimmtes Gefühl ist, wird keineswegs die Sachlage zu erklären vermögen; denn gerade nach dem Charakter der Beziehung dieser Gefühle zur transzendenten Gültigkeit wird ja gefragt. Wie ist die Beziehung eines Gefühls der Urteilsnotwendigkeit zur Wahrheit zu denken? Zu welcher Art des allgemeinen Begriffs „Relation" gehört sie?

Eine ausführliche Antwort auf diese Frage versucht, wie wir gesehen haben, das logische System von Ed. Husserl zu geben. Husserl denkt das Verhältnis zwischen einem Urteilsakte und seinem Sinne als ein rein logisches Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, der Idee zu ihrem Einzelfalle.[1]) Das Verhältnis zwischen

1) Husserl, Logische Untersuchungen. Bd. I. S. 129, 171, 189 u. a. Bd. II. S. 97, 101, 594 u. a.

ihnen ist dasselbe, wie das zwischen einer bestimmten Rot-Empfindung und dem allgemeinen Begriffe der Röte überhaupt. Von keinem realen „Eintreten“ oder „Auffassen“ darf hier die Rede sein. Der psychische Akt der Erkenntnis „erfaßt“ die Wahrheit nicht, sondern realisiert sie nur ganz unmittelbar. Er selbst ist dieselbe Wahrheit, nur in ihrer konkreten Erscheinung, sozusagen in einer individuellen Umhüllung. Die einzelnen Akte des Urteilens sind Beispiele für dasselbe Urteil in specie.

Gegen solche Auffassung können wir folgenden Einwand erheben: Durch die Ideation von einem Akte der Evidenz können wir nur die Idee dieses Aktes und in keinem Falle seinen logischen Sinn gewinnen, ebenso wie durch die Ideation von einem Akte des Zählens wir nur die Idee des Zählens und nicht die der Zahl gewinnen können. Die Idee des Zählens ist kein mathematischer, sondern ein psychologischer Begriff; ebensowenig ist die Idee des evidenten Erkennens ein logischer, sondern sie ist ebenfalls nur ein psychologischer Begriff.

Somit ist das logische Verhältnis zwischen der Wahrheit und dem Akte ihrer Erkenntnis unmöglich, denn die Wahrheit ist ebensowenig eine Idee eines Aktes, wie die Zahl eine Idee des Zählens ist.

Vielleicht kann man den Schlüssel zur Lösung dieses Rätsels im Begriffe des Erlebnisses finden? Aber das „Erlebnis“ ist nur ein Wort, und in diesem Worte wiederholen wir nur die Frage, ohne sie zu lösen. Denn nach der Möglichkeit und dem Charakter dieses Erlebnisses fragen wir ja gerade.

Wozu brauchen wir aber diese gegebene Art der Relation unter ein genus zu subsumieren? Es ist möglich, daß wir in diesem Falle eine ganz besondere, von allen anderen verschiedene Art des Verhaltens, also weder ein logisches, noch ein kausales, noch ein mathematisches Verhältnis vor uns haben. Es kann eine völlig eigentümliche, auf keine Weise definierbare Art des Verhaltens sein; das logische oder kausale Verhältnis ist ja gleichfalls undefinierbar.

Nehmen wir auch das einmal an! Dann verlangen wir aber, daß dieses Verhältnis uns, wenn nicht erklärt, so wenigstens gezeigt würde. Man kann an einem Beispiele zeigen, was z. B. das mathematische Verhältnis seiner besonderen Natur nach ist. Dazu aber reicht die Kraft des menschlichen Verstandes nicht aus, um uns das intentionale Verhältnis klar zu machen; denn dieses Verhältnis ist,

als ein Verhältnis zum Transzendenten, selbst dem Verstande transzendent. Um es zu finden und zu zeigen, soll die menschliche Psyche aus ihren eigenen Grenzen heraustreten und in sich dasjenige wiederspiegeln, was durch keine Analyse in ihr gefunden werden kann. Aber wo ist denn das Kriterium der Richtigkeit dieser Wiederspiegelung? Alle Einwände, welche gegen die Abbildungstheorie angeführt werden, können auch gegen diese Konzeption gerichtet sein. Sie vermag also dieses intentionale Verhältnis weder zu begreifen noch zu erklären, sogar dasselbe nicht einmal zu Gesicht zu bringen. Sie ist genötigt, es als ein ihr völlig unbekanntes und unbegreifliches Wunder zu postulieren. Ihr Dogma verwandelt sich zu einem Wunder und ihr Wunder bleibt nichts mehr als ein Dogma.[1])

Das psychische Bewußtsein ist also nicht dasjenige, welches im logischen Sinne denkt und erkennt, welches sich auf einen Gegenstand bezieht; wir werden später zeigen, daß die Erkenntnis im logischen und die Erkenntnis im psychologischen Sinne zwei ganz verschiedene und heterogene Prozesse sind. Wenn die Sache sich so verhält, so darf man daraus, daß der Gegenstand von dem psychischen Bewußtsein prinzipiell verschieden ist, noch gar nicht den Schluß ziehen, daß der Gegenstand überhaupt jedem Bewußtsein transzendent sei. Die Intentionaltheorie stellt sich von Anfang an auf falschen Boden. Sie untersucht das Verhältnis des psychischen Bewußtseins zum Gegenstand und fixiert dieses Verhältnis im Begriffe der Intention; dann überträgt sie aber dieses vorausgesetzte Verhältnis auf die Wahrheit und konstituiert die Welt des Seins, welche in demselben intentionalen Verhältnisse zur Wahrheit wie der Gegenstand zum Bewußtsein steht. Sie vergießt, daß die Erkenntnistheorie nicht mit dem psychischen Bewußtsein anfangen darf, und daß die psychologische Intentionalität auf das erkenntnistheoretische Subjekt bezogen jeden Sinn verliert. Das erkenntnistheoretische Bewußtsein „intendiert" keinen Gegenstand, sondern ist der Gegenstand selbst. Das psychische Bewußtsein aber steht nicht zu den äußeren Dingen im Verhältnis eines Subjekts zu seinem Objekt, kann also kein

---

1) Dieser Einwand fällt selbstverständlich weg, wenn wir die Erkenntnis als eine unpsychische, noëtische Erscheinung betrachten; denn dann ist kein Zwang vorhanden, die Wahrheit absolut dem Bewußtsein transzendent zu denken, und folglich fällt die Frage nach ihrem Verhältnis zum Bewußtsein völlig fort. Denn nur das zeitliche Wesen der psychischen Akte macht diese Transzendenz unmöglich.

Objekt erkennen und fällt damit von vornherein aus dem Gebiete der Erkenntnistheorie heraus. Die erkennende Beziehung zur Wahrheit ist für das psychische Bewußtsein unmöglich; darum folgt aus den Eigenschaften dieses Bewußtseins für die Erkenntnistheorie nichts. Daß das psychische Bewußtsein intentional zu sein scheint, beweist noch nicht, daß die Gegenstände eben intentionale Gegenstände sind. Vom Standpunkte des psychischen Bewußtseins ist die Intentionalität eine subjektive Illusion; wir haben gezeigt, daß sie keine objektive Beziehung, sondern nur eine subjektive Prätention auf eine solche darstellt. Vom Standpunkte der Erkenntnistheorie aber hat sie überhaupt keinen Sinn, weil der Gegenstand selbst eben Bewußtsein ist.

IV. Kapitel.

Die transzendente Schule

Fortsetzung:

Die Wahrheit als Gegenstand der Erkenntnis.

Wir haben im vorigen Kapitel die Intentionalität des Bewußtseins inbezug auf seinen Gegenstand behandelt und die Unhaltbarkeit dieses Standpunktes dadurch zu beweisen versucht, daß wir den Gegenstand als eine Art des Bewußtseins anerkannten. Es gibt aber noch eine andere Art der Intentionalität, welche einen anderen, aber nicht minder prinzipiellen Dualismus errichtet. Das ist der Dualismus des Bewußtseins und der Wahrheit. Jeder Akt des Bewußtseins als zeitlicher Vorgang ist nach dieser Konzeption ein Träger des zeitlosen logischen Sinnes bezw. der Wahrheit. Die Wahrheit selbst aber an sich ist kein psychischer Vorgang, sie ist kein Sein, keine Tatsache, sondern nur eine ideelle Geltungseinheit.

Dieser Begriff von den Geltungseinheiten, welche unabhängig von dem Denken und Sprechen ideal bestehen, war, wie fast alle unsere Begriffe, schon in der griechischen Philosophie entstanden. Schon die Ideenwelt Platos darf man im idealen Lichte der zeitlosen Geltung betrachten. Jedenfalls sucht Plato den höchsten Grund seiner Ideenwelt außerhalb des Denkens und höher als das Sein, in der Idee des Guten, von der er sagt, daß sie höher als Erkentnis, höher als Wahrheit, höher als Wesenheit und Sein ist. Er bezeichnet sie als „Grund des Wissens“ und der „erkannten Wahrheit“;[1]) was anderes kann aber der Grund „erkannter“

---

1) Plato, Republik, VI, p. 508e: *„τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν.“*

Wahrheit sein als die reine Wahrheit an sich, welche über jedem Erkennen und Sein steht!

Viel klarer tritt aber der Begriff der reinen Gültigkeit bei den Stoikern hervor. Sie fixieren die reine Geltung im Begriffe des λεκτόν. „Mit diesem Namen bezeichnen sie nämlich den Inhalt des Denkens als solchen, den Gedanken im objektiven Sinn, in seinem Unterschied von den Dingen, auf welche sich die Gedanken beziehen, von den Worten, durch welche dieselben ausgedrückt und von der Seelentätigkeit, durch die sie erzeugt werden.“ [1])

Als der logische „Vorstellungsinhalt“ [2]) als unbewußte Geltungseinheit im Unterschiede von dem Bewußtsein und der Vorstellung selbst, darf dieses λεκτόν nach den stoischen Voraussetzungen auch kein Sein haben, da das wirkliche Sein nur dem Körperlichen, und dem Psychischen nur, sofern es selbst eine Art des Körperlichen darstellt, zukommt.

Der mittelalterliche Nominalismus hat auch sehr viel zu der Herausarbeitung dieses Begriffes beigetragen, wenigstens im negativen Sinne, dadurch, daß er die Realität des allgemeinen Begriffs zerstörte und „nicht ein abgelöstes allgemeines Sein, sondern die allgemeine Bedeutung, die wir bestimmten Gebilden des Denkens im Unterschiede von anderen zusprechen,“ [3]) im Begriffe suchte. Diese Tendenz des Nominalismus, jeder Hypostasierung der allgemeinen Formen des Denkens zu einer Existenz vorzubeugen, schätzt auch derjenige Denker, der den Begriff der reinen Wahrheit zuerst aufgestellt hat. Wir sprechen von Leibniz. In seinem Begriffe der „cogitatio possibilis“ hat er den modernen Begriff der reinen Geltung vorweggenommen. Er unterscheidet streng zwischen den Gedanken und der Wahrheit und sagt ganz ausdrücklich, daß die Wahrheit gar nicht im Gedanken bestehe. „Denn wenn die Wahrheiten Gedanken sind, so wird man nicht nur der Wahrheiten, an die man niemals gedacht hat, sondern auch deren beraubt, an die man gedacht hat, und an die man gegenwärtig nicht mehr denkt.“ [4]) Die Wahrheit besteht nicht im Gedanken, sondern enthält nur in ihrem Wesen die Möglichkeit gedacht zu werden. Dadurch aber

---

1) Zeller, Die Philosophie der Griechen. 4. Aufl. Bd. III, 1. S. 88.

2) Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. 1908, S. 163.

3) Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. I. S. 145.

4) Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Übers. v. C. Schaarschmidt. Philosoph. Bibliothek. Bd. 56. S. 51.

verwandelt sie sich nicht in eine Art von Gedanken, nämlich in einen „möglichen“ Gedanken, sondern bleibt im Reiche des Möglichen. Sie ist eine Art der Möglichkeiten, und nicht die der Gedanken. Vom Denken bleibt sie ihrem Wesen nach ganz unabhängig und völlig getrennt, denn es gibt nach Leibniz viele Wahrheiten, an die noch niemand außer Gott gedacht hat.

Der Begriff der zeitlosen Geltung der Wahrheit kommt auch bei Kant vor; es schien ihm ganz selbstverständlich zu sein, daß die Wahrheit nicht als ein besonderes, in der Zeit existierendes Ding angesehen werden dürfe.[1])

Mehmel unterscheidet das subjektive und objektive Urteil und nennt das letztere „Satz“. „Das Urteil objektiv, d. i. mit Abstraktion von dem Geiste, dessen Handlung es ist, betrachtet, heißt ein Satz.“[2]) Herbart unterscheidet ganz klar den Begriff im logischen von dem Begriffe im psychologischen Sinne; obgleich es sich in der Logik um Urteile, Schlüsse u. s. w. handelt, so folgt daraus noch nicht, daß der Gegenstand der Logik in den psychischen Gesetzen unseres Denkens bestehe.[3])

Zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie wird der Begriff der reinen Wahrheit, als Grundbegriff und Grundproblem der Logik, durch Bolzano aufgestellt. Er bildet zuerst den Begriff der „Wahrheit an sich“ in ausdrücklichem Gegensatz zu den ausgesprochenen und gedachten Wahrheiten. Jede Tätigkeit des Setzens oder Denkens ist vom Begriffe der Wahrheit zu entfernen.[4]) Die Wahrheiten haben kein wirkliches Dasein, d. h. sie sind nicht etwas, das in irgend einem Orte, oder zu irgend einer Zeit, oder auch sonst in irgend einer Art als etwas Wirkliches bestünde. Wohl haben erkannte oder auch nur gedachte Wahrheiten in dem Gemüte desjenigen Wesens, das sie erkennt oder denkt, ein wirkliches Dasein zu bestimmter Zeit; nämlich ein Dasein als gewisse Gedanken, welche in einem Zeitpunkte angefangen, zu einem anderen aufgehört haben. Den Wahrheiten selbst aber, welche der Stoff dieser Gedanken sind, d. h. den Wahrheiten an sich kann man kein Dasein zuschreiben.

Die Wahrheit als solche hat kein Dasein; sondern nur eine zeitlose und überbewußte Geltung. Sie ist nicht, sondern sie gilt

---

1) Kant, Über eine Entdeckung . . . (Hartenstein, Bd. VI, S. 52.)

2) Mehmel, Analytische Denklehre. S. 48. Zitat nach Bolzano.

3) Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. W. W. Bd. IV. S. 67.

4) Bolzano, Wissenschaftslehre. 1837. Bd. I. S. 77, 78, 82, 114, 115 u. s. w.

nur. Sie ist dem Akte der Erkenntnis gegenüber völlig selbstständig; sie bildet einen ursprünglichen und keinen abgeleiteten Begriff. Man darf nicht die Bolzanosche Wahrheit als eine Abstraktion von den geistigen Akten betrachten, wie es Palágyi tat. Nicht der Erkenntnis- oder Aktbegriff bildet den Ausgangspunkt seiner Logik, sondern eben der reine Wahrheitsbegriff in seiner ursprünglichen und unableitbaren Gegebenheit. Bolzano ist ein rein transzendenter Denker; für ihn bleibt die Wahrheit nicht nur unabhängig von jedem Denken bestehen, sondern auch ihr Begriff setzt gar nicht den des Denkens voraus, sie bleibt auch begrifflich von ihm unabhängig.[1]) Gewiß, psychologisch gehen wir immer von den erkannten Wahrheiten aus; aber dieser psychologische Anfang unseres Philosophierens ist kein logischer Ausgangspunkt der Philosophie selbst; als dieser letztere bleibt für Bolzano die Wahrheit selbst als ursprüngliche, von keinem Bewußtsein aufgefaßte Tatsache. Diese sehr schwer zu erklärende Nuance des Gedankens ist sehr wichtig für das Verständnis der Lehre Bolzanos Wenn man seine „Wahrheit an sich" im Lichte des Bewußtseins, vom Bewußtsein ausgehend, betrachtet, so verkennt man die ganze Originalität seiner Lehre, welche gerade darin besteht, daß nicht das Denken der Wahrheit, sondern die transzendente Wahrheit selbst den logischen Ausgangspunkt der gesamten Logik bildet. Der Begriff der Erkenntnis setzte schon den der Wahrheit voraus: Wir können nur darum etwas erkennen, weil die Wahrheiten an sich bestehen, welche den höchsten Grund unserer Erkenntnis ausmachen. Er betont ganz ausdrücklich, daß der Begriff der Wahrheit nicht mit den der Denkbarbeit oder der Erkennbarkeit verwechselt werden darf.[2])

Dieser Wahrheitsbegriff Bolzanos dient der Husserlschen Logik als Grundgedanke. Die Wahrheit ist keine Existenz, keine Tatsache. Es gibt nach Husserl nichts Widersinnigeres, als der Wahrheit den Charakter der Tatsache zu geben.[3]) Tatsache ist nur unsere Erkenntnis der Wahrheit, nicht die Wahrheit selbst. Jede Tat-

---

1) Bolzano, Wissenschaftslehre I, 124: „Daß diese Erklärung nicht etwa den Begriff einer bloß gedachten oder erkannten Wahrheit, sondern den einer Wahrheit an sich darstelle, ersehen wir daraus, weil weder der Begriff eines Satzes an sich, noch der eines Satzes, der von seinem Gegenstande aussagt, was demselben zukommt (wahrer Satz), ein Begriff ist, der dem eines Gedankens oder Urteils, als seinem höheren, untergeordnet ist."

2) Bolzano, Wissenschaftslehre. I. S. 116.

3) Husserl, Logische Untersuchungen. I. S. 119.

sache ist individuell, also zeitlich bestimmt. Sie entsteht und vergeht, sie kann sich in einem Kausalverhältnisse zu anderen Tatsachen befinden; sie ist selbst ein Resultat bestimmter realer Bedingungen und liegt selbst als Bedingung anderen Tatsachen zu Grunde; sie ist ein Ring in der unendlichen Kette von Ursachen und Wirkungen und ist dem ehernen Gesetze der Notwendigkeit natürlicher Entwicklung unterworfen. Dies alles wäre in Bezug auf den Wahrheitsbegriff völlig absurd; die Wahrheit ist nichts Zeitliches, sie kann nichts bedingen, sie kann weder entstehen noch vergehen. Die Summe der Winkel in einem Dreieck war immer gleich 2 R; sie war es zur Zeit, als die Species Mensch noch nichts von Dreiecken und rechten Winkeln wußte, — und sie wird es in alle Ewigkeit sein. Dieser Satz kann niemals seinen Wahrheitscharakter in Bezug auf den drei-dimensionalen Raum verlieren. Mögen auch alle Wesen, die die Dinge in diesem Raum anschauen, verschwinden, mag mit ihnen zusammen (nehmen wir das einmal an!) auch diese Form selbst verschwinden, — die Wahrheit, daß im drei-dimensionalen Raume die Summe der Winkel eines Dreiecks gleich 2 R ist, wird nie ihre Geltung verlieren. Es wird wohl niemand ernstlich behaupten, die Wahrheit des Newtonschen Gesetzes sei erst dann entstanden, als er das Gesetz entdeckte, und daß es vor Newton nicht wahr gewesen sei.[1]) Entstehen und vergehen kann nur der Akt der Wahrheitserkenntnis, nicht die Wahrheit selbst. Die Wahrheit des Urteils $2 \times 2 = 4$ entsteht und vergeht nicht mit dem Auftauchen des Urteils in meinem Bewußtsein. Dieses Auftauchen ist durch bestimmte Tatsachen bedingt, durch bestimmte Ursachen nach den Gesetzen meiner Psyche in mir hervorgerufen. Die Wahrheit selbst aber steht außerhalb der Wirkungssphäre der Kausalität; in Bezug auf die Wahrheit verliert die Kausalität jeden Sinn; kausal bedingt sind nur meine Erlebnisse, nicht die Wahrheit der von mir ausgesprochenen Urteile; die Wahrheit kann nur logisch begründet werden, keineswegs aber ist sie kausal bedingt. Die Wahrheit existiert nicht in mir und ist nicht von mir und meiner Konstitution abhängig; das geht schon daraus hervor, daß es eine große Anzahl von Wahrheiten gibt, die wir noch nicht kennen, und die wir vielleicht niemals kennen lernen werden, weil sie unser Erkenntnisvermögen übersteigen. Es ist wohl möglich, daß anders geartete

---

1) Log. Unters. Bd. I. S. 128.

Wesen eine weitere Erkenntnissphäre besitzen werden, daß sie solche Wahrheiten erfassen können, die für uns völlig unerreichbar bleiben. Jedenfalls verlieren dadurch die Wahrheiten, die wir besitzen, ihren Wahrheitscharakter nicht, sie können nicht falsch werden, gleichviel, ob Menschen, Engel oder Götter sie urteilend erfassen;[1]) was wahr ist, ist wahr an sich, ist von keiner Konstitution abhängig. Es sind Wesen denkbar, für die unsere Wahrheiten unzugänglich wären, Wesen, die einen von unserem total verschieden, wenn nicht engeren, logischen Gesichtskreis besäßen; damit ist aber nicht gesagt, daß die Wahrheiten, die für uns gelten, für solche Wesen falsch wären; letztere würden einfach von diesen Wahrheiten nicht die geringste Ahnung haben.

Die Wahrheit existiert überhaupt nicht für jemanden; sagt man das, so ist das eine unrichtige Ausdrucksweise; die Wahrheit ist wahr an sich, sie ist eine ideale logische Einheit, frei von jedem Verhältnis zu irgend welcher Organisation der Erkenntnis, frei von jeder Beziehung auf ein erkennendes Subjekt.[2]) Wesentlich für die Wahrheit ist nicht das Postulat des Bewußt- und Erkanntwerdens; der Begriff der Wahrheit enthält nur die „Möglichkeit, in Erkenntnisakten realisiert zu werden"; keineswegs aber ist in ihm die Notwendigkeit dieser Realisation gegeben.

In dieser Transzendenz wird die Wahrheit zum Gegenstand des Bewußtseins — als eine zeitlose und überindividuelle Geltungseinheit bestimmt sie alle unsere Erkenntnisprozesse, welche an diese ideelle Ordnung der Wahrheiten ihrem Erkenntniswesen nach gebunden sind. Wie verhält sich das Bewußtsein zu diesem ideellen Gegenstande? Wie kann es die Wahrheit auffassen?

Es gibt zwei mögliche Wege für die Lösung dieses Problems: entweder sind die psychischen Bewußtseinsakte im ganzen sinnvolle Gebilde und stellen eine unmittelbare Realisation des transzendenten Sinnes dar, oder es fragt sich, ob in ihnen ein solches Element gefunden werden kann, welches selbst von der Wahrheit verschieden, sich zu ihr intentional verhalten kann. Den ersteren Weg hat Husserl, den zweiten Rickert eingeschlagen.

Die Frage steht also so: Wie verhält sich die Wahrheit zum Bewußtsein? Wie ist es möglich, daß ein zeit- und bewegungs-

1) Ib. Bd. I. S. 117.

2) Ib. I. S. 100, 117, 131, 184 ff.

loses Transzendente in das Bewußtsein hineinwandern oder durch dieses „aufgefaßt“ werden kann? Die Frage enthält schon einen Einwand. Die absolute Transsubjektivität der Wahrheit macht ihre Erkenntnis unmöglich! Indem sie in der Sphäre unseres Bewußtseins auftaucht, hört sie auf transzendent zu sein, verändert sich also ihr Wesen! Und wir haben ja zugegeben, daß die Wahrheit absolut unveränderlich und ewig transzendent sei!

Indessen trifft dieser Einwand, der für Platos Philosophie verhängnisvoll geworden war, mit nichten das Husserlsche System. Wir fragen zunächst: Von welchem Verhältnis ist da die Rede? Was für ein „Auffassen“ steht in Frage? Ist dieses „Auffassen“ nicht etwa ein bildlicher Ausdruck? Ein reales Verhältnis zwischen Wahrheit und Erkenntnisakt existiert nicht und kann nicht existieren, da die Wahrheit keine transzendente Realität ist. Jede Fragestellung muß einen Sinn haben. In diesem Falle ist die Frage sinnlos: man kann nicht von einem realen Verhältnis reden, wo ein Verhältnis überhaupt unmöglich ist. Wie können z. B. die vier Beine eines Pferdes die Zahl 4 „auffassen?“ Was für einen Sinn kann in diesem Falle die Frage über „Auffassung“, „Eindringen“ etc. haben? Absolut keinen. Zwischen vier beliebigen Gegenständen und der Zahl 4 besteht kein reales Verhältnis, daher hier die Frage des Auffassens gar nicht aufgeworfen werden kann. Wohl existiert ein Verhältnis zwischen dem Inhalte dieser Begriffe; das ist aber kein reales, sondern ein logisches Verhältnis, wie dasjenige zwischen Gattung und Species. Vier Gegenstände sind immer ein Einzelfall des allgemeinen Begriffes Vier, wie eine bestimmte Schattierung der roten Farbe ein Einzelfall des Begriffes „Rot“ überhaupt ist; letzterer ist in jedem roten Ding „anwesend“, wie jede Species in ihren Einzeldingen „anwesend“ ist. In gleichem Sinne reden wir von der Wahrheit und ihrem Aufgefaßtwerden durch den Erkenntnisakt; das Verhältnis zwischen Wahrheit und seinem Urteile ist dasselbe, wie zwischen „Rot überhaupt“ und dem Einzelfalle eines bestimmten roten Objekts. „Die Wahrheit erfassen“ wir nicht wie einen empirischen Inhalt, der im Flusse psychischer Erlebnisse auftaucht und wieder verschwindet; sie ist nicht ein Phänomen unter Phänomenen, sondern sie ist Erlebnis in jenem total veränderten Sinn, in dem ein Allgemeines, eine Idee, ein Erlebnis ist. Bewußtsein haben wir von ihr, so wie wir von einer Species, z. B. von „dem“ Rot im Allge-

meinen Bewußtsein haben.[1]) Die Wahrheit ist eine „Idee". Sie findet ihren Platz im großen Reiche der allgemeinen Gegenstände; deshalb können wir von ihrem realen Verhältnis zu unseren Bewußtseinsakten gar nicht reden; sie zählt nicht zu den realen Gegenständen; die Wahrheit ist keine Wirklichkeit, wie das Rot überhaupt, das Bewußtsein überhaupt keine Wirklichkeiten sind.

Die Wahrheit ist eine Idee. Was bedeutet das? Jedem konkreten Gegenstande entspricht eine Idee im Reiche der allgemeinen Begriffe. Unsere Intentionalakte und Erlebnisse sind auch bestimmte konkrete Gegenstände, sie sind nämlich psychische Phänomene; ihnen entsprechen also bestimmte Ideen. Wir können nicht nur Objekte, sondern auch die Akte selbst, wodurch wir den Sinn eines Satzes oder eines Wortes wahrnehmen, einer Ideation unterziehen. Der Sinn und die Bedeutung der Worte sind völlig von unseren Akten verschieden, da diese Akte stets wechseln, während der Sinn eines Wortes sich selbst identisch ist.[2])

Der Sinn eines Satzes besteht nicht in den psychischen Prozessen, die sein Aussprechen begleiten; der Satz redet gar nicht von diesen Prozessen, sie sind in seinem „Sinne" nicht enthalten. Das Urteil $2 \times 2 = 4$ gibt keinen Aufschluß über meine psychischen Erlebnisse und über die ihnen Bedeutung verleihenden Akte. Jedem Urteile müssen natürlich bestimmte Akte entsprechen; sie gehören aber nicht zum Sinn, zum Inhalt des Urteils.

Der Sinn eines Urteils ist ewig und unveränderlich; er bildet eine gewisse ideale Einheit, während alle psychischen Akte individuell und vergänglich sind. Der Sinn, die Bedeutung ist die Idee von den Einzelakten der entsprechenden „sinnvollen" Erlebnisse.[3])

Der Sinn ist eine Idee, und die einzelnen konkreten Fälle dieser Idee sind die entsprechenden Einzelakte, in welchen dieser Sinn erlebt wird. Der Sinn ist kein realer Bestandteil unserer konkreten Erlebnisse, er ist transsubjektiv und absolut identisch; die Akte, in denen wir ihn erleben, sind Einzelfälle seiner Realisation.

Jeder Satz hat einen bestimmten idealen Sinn, und jedem Sinn entspricht ein bestimmter, von ihm verschiedener intentionaler Gegenstand.

---

1) Ib. I. S. 128.
2) Ib. Bd. II. S. 43.
3) Ib. I, S. 30, 31, 32.

Wie schon oben erwähnt, können wir den Sinn eines Satzes verstehen, ohne von dem entsprechenden Gegenstande eine Vorstellung oder eine Anschauung zu haben. In gewissen Fällen ist diese unmittelbare Anwesenheit des Gegenstandes in unserer Anschauung oder Auffassung wohl möglich; nach Husserl kann in solchen Fällen der Sinn „erfüllt" sein; die Akte (der Anschauung und der Auffassung), in denen dieser Sinn „erfüllt" wird, nennt er „bedeutungserfüllende Akte". So kann z. B. der Sinn des Wortes „Religion" als im Ideal erfüllt gedacht werden; — nämlich durch eine Reihe von Akten, die von verschiedenen Seiten her zu seiner „Erfüllung" sich nähern. So können wir uns also im Ideal die Möglichkeit seiner völligen Erfüllung in einem einzelnen Akte denken.

Es gibt aber Ausdrücke mit einem solchen Sinne, dessen Erfüllung in der Anschauung absolut unmöglich ist, so der Ausdruck: „quadratischer Kreis". Dieser Ausdruck hat einen ganz bestimmten Sinn und ihm entspricht ein ganz bestimmter intentionaler Gegenstand nämlich ein „unmögliches Ding". Ein rundes Quadrat ist keineswegs ein bloßes Symbol, keine Luftschwingung. Meinong betont ganz richtig, die totale Verschiedenheit der beiden Gegenstände: „Luftschwingung" und „ein rundes Quadrat".

Der Ausdruck „rundes Quadrat" hat seinen Sinn und seinen Gegenstand, sein Sinn kann aber niemals „erfüllt" werden, sein Gegenstand nie in der Anschauung „gegeben" sein; beide Momente können nicht zu einem anschaulichen Ganzen vereinigt werden.

Jeder Sinn kann als möglich oder unmöglich charakterisiert werden, je nachdem ein erfüllender Akt möglich ist oder nicht. Die Erfüllung kann verschiedene Grade haben, sie kann eine vollständige oder eine partielle sein. Dort, wo der Sinn in einer allseitigen, idealen Wahrnehmung erfüllt ist, „haben wir eine absolute Übereinstimmung des Gegebenen" mit dem Gemeinten; die Gegenständlichkeit ist uns dann so gegeben, wie wir sie intendieren, sie ist wahr. In solchem Falle haben wir eine absolute „Adaequatio rei et intellectus".[1]) Wahrheit ist eben die Übereinstimmung des durch den Sinn eines bestimmten Aktes Gemeinten mit der erfüllten Gegebenheit des Gegenstandes in einer möglichen Anschauung — eine Übereinstimmung in der Idee gefaßt.[2]) Wahrheit

1) Husserl, Logische Untersuchungen. Bd. II. S. 590.
2) Ib. S. 594.

ist die Idee einer absoluten Adäquation als solcher.[1]) Sie setzt keine wirkliche Übereinstimmung, keine reale Erfüllung voraus; diese Übereinstimmung wird nur als in der Idee möglich gedacht. Einzelne Akte dieser Übereinstimmung sind diejenigen, in denen die Wahrheit erlebt wird, das sind die Akte der Evidenz. Die Evidenz ist eine „adäquate Wahrnehmung der Wahrheit", sie ist ein „Erleben" der Wahrheit, die Wahrheit selbst aber ist eine Idee. Wie jede Idee ist sie absolut unabhängig von unserem Bewußtsein und unseren Erlebnissen; ihr Verhältnis zu unseren Einzelerlebnissen ist das Verhältnis einer Idee zu ihrem Einzelfalle, wie z. B. das Verhältnis von Rot überhaupt zu verschiedenen Schattierungen der roten Farbe. Die Wahrheit ist in unseren Akten nicht enthalten, sie wird nur aufgefaßt und erlebt, niemals aber bildet sie den realen Inhalt unserer Psyche; ihre Realisation in unserem Bewußtsein bedeutet dasselbe, was die Realisation des Allgemeinen im Einzelnen bedeutet; diese Realisation ist keineswegs wesentlich und notwendig, sie ist nur möglich. Ein reales Verhältnis zwischen der Wahrheit und dem Akte ihrer Auffassung gibt es nicht und kann es nicht geben, ebenso wie ein reales Verhältnis zwischen meinen 5 Fingern und der Zahl 5 nicht vorhanden ist; die Wahrheit „kommt" nicht in unser Bewußtsein; in ihm vollzieht sich nur ihre konkrete Realisation, ebenso wie jede Idee in einem Einzelfalle sich realisiert, z. B. die Zahl 5 in meinen 5 Fingern.

Die Wahrheit behauptet also nur einen ganz kleinen Platz im großen Reiche der allgemeinen Gegenstände; sie ist das Reich der reinen Wissenschaft. Die Welt des Seins mit all ihren Einzelheiten spiegelt sich in diesem Reiche wieder. Jeder Gegenstand, jeder kleinste Teil eines Gegenstandes wirft in dieses Reich seinen Schatten. Und dieser Schatten, vor dem Gegenstand geboren, lebt dort ewig außerhalb des Raums und der Zeit. Die Welt der Wahrheit ist die Welt dieser leblosen, zeitlosen Schatten, erfüllt von idealen Gespenstern der Gegenständlichkeit.

Auf diese Weise versucht Husserl das Verhältnis zwischen den Bewußtseinsakten und ihren Wahrheiten zu denken; er richtet zwischen beiden dieselbe Beziehung auf, welche überhaupt zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen besteht.

Einen anderen Weg versucht Rickert einzuschlagen. Bei ihm verwandelt sich die Wahrheit völlig in den Gegenstand der Erkenntnis.

---

1) Ib. S. 595.

Das, was gewöhnlich als Gegenstand bezeichnet wird, eine dem Bewußtsein entgegenstehende und von ihm unabhängige Wirklichkeit, fällt mit dem Bewußtsein vollständig zusammen, ist also kein Gegenstand. Ebenso hat auch die Wahrheit an sich keinen Gegenstand, der von ihr verschieden wäre und auf den sie bezogen sein könnte. Das, was als Gegenstand bezeichnet werden darf, ist allein die Wahrheit selbst, die wir aufzufassen und zu erkennen meinen. Der Dualismus Husserls zwischen den Wahrheiten und dem ideellen Sein, auf das sich diese Wahrheiten richten, wird von ihm prinzipiell abgewiesen. Das Sein der Wahrheit (im Sinne eines genitivus objektivus) ist völlig mit dem Wahrsein identisch. Die Wahrheit kann keinen Gegenstand haben, da der Begriff des Gegenstandes nur durch das Bewußtsein und für das Bewußtsein, als etwas von ihm Unabhängiges, entsteht, in Bezug auf die Wahrheit aber keinen Sinn hat. Dies scheint ihm, als einem echten Kantianer, so selbstverständlich zu sein, daß er fast gar nicht darüber spricht. Er sucht den Gegenstand nur für das Bewußtsein und findet ihn gerade im Begriffe der Wahrheit. Das Bewußtsein und das Erkennen betrachtet er in seinem „Gegenstande der Erkenntnis" „mit Rücksicht auf seinen Gegenstand und das heißt soviel wie mit Rücksicht auf seine Wahrheit".[1] Für die Wahrheit selbst aber gibt es keinen Gegenstand mehr.

Der Begriff der Wahrheit steckt für Rickert im Prinzip in dem Begriffe des transzendenten Sollens. Gerade das praktische Moment des Sollens als eines transzendenten Imperativs verdunkelt jedoch sein logisches Wesen, welches eigentlich in seiner Wahrheit besteht. Rickert sagt doch selbst, daß „das transzendente Sollen vom Begriffe der Wahrheit unabtrennbar ist".[2] Dieses Sollen ist der einzige Gegenstand der Erkenntnis, welcher selbst keinen Gegenstand hat und haben kann. In diesem Sinne steht Rickert fest auf dem Kantischen Boden des transzendentalen Monismus, bleibt aber doch im Banne des transzendenten Dualismus. Der Gegenstand fällt mit der Wahrheit zusammen; aber die Wahrheit selbst ist etwas, was außerhalb des Bewußtseins liegt und diesem als transzendenter Gegenstand gegenübertritt.

Wie begründet Rickert die Transzendenz seines Gegenstandes? Seinen Ausgangspunkt bildet Windelbands Theorie des Urteils.

---

1) Rickert, Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. 1904, S. 102.

2) Ib. S. 132.

Nachdem er vergebens den transzendenten Gegenstand im Gebiete des vorstellenden Bewußtseins gesucht hat, geht er zur Analyse des urteilenden Bewußtseins über; und hier im Urteile findet er ein Element, welches über die Sphäre des Bewußtseins hinaus auf eine transzendente Norm hinweist.

Jedes Urteil enthält in sich eine Beurteilung,[1]) d. h. es drückt eine subjektive Wertung des vorliegenden rein theoretischen Zusammenhanges der Vorstellungen aus. Wir finden in ihm eine rein theoretische und außerdem noch eine praktische Seite, da „jede Beurteilung eine Reaktion des wollenden und fühlenden Individuums gegen einen bestimmten Vorstellungsinhalt ist,“ [2]) d. h. aber ihrer Natur nach praktisch ist. Diese praktische Seite des Urteils kommt in der Form der Bejahung oder Verneinung zum Ausdruck, welche besondere Formen der Billigung und Mißbilligung darstellen. Und diese Bejahung und Verneinung gehören nicht nur zum psychologischen Sein des Urteils, sondern auch zu seinem logischen Sinn, weil kein Urteil ohne Qualität denkbar ist. Das alternative Verhalten der Billigung oder Mißbilligung aber hat nur in Bezug auf Werte einen Sinn. Was wir bejahen oder verneinen, billigen oder verwerfen, hat nur für unser wertendes, d. h. praktisches Bewußtsein eine Bedeutung. Folglich bedeutet das Urteil eine „Stellungnahme zu einem Werte“ [3],) es drückt ein eigentümliches „praktisches Verhalten“ aus.[4]) Das Erkennen ist m. a. W. Anerkennen eines Wertes.

Die normative Richtung der modernen Logik erreicht in Rickert ihren Höhepunkt. Bei ihm findet der alte Platonische Gedanke von der Priorität des „höchsten Gutes“ über das Sein und die Wahrheit[5]) seinen klarsten Ausdruck und seine Vollendung. Die Wahrheit erscheint als eine Art des moralischen Sollens überhaupt. Der praktische moralische Wille geht logisch dem Willen zur Wahrheit voraus.[6]) Wahrheit ist der absolute Wert *κατ' ἐξοχήν*; an Stelle ihres theoretischen Geltungswesens tritt ihr praktisch-moralisches Wertwesen auf.

Der Begriff der Wahrheit ist also ein Wertbegriff. Seine Eigentümlichkeit gegenüber vielen anderen Werten besteht darin,

1) Windelband, Präludien, S. 33.
2) Ib. S. 36.
3) Rickert, Gegenst. d. Erk. S. 105.
4) Ib. S. 106.
5) Plato, Republik VI, 505 B.
6) Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 697 ff.

daß er absolut ist. Indem wir in einem Urteil eine Wahrheit anerkennen, fühlen wir uns in dieser Anerkennung durch eine absolute Macht gebunden; wir können niemals, wie im Falle einer hedonistischen Beurteilung, sagen, daß wir zu demselben Werte uns anders verhalten dürfen; es tritt uns im Urteile ein absolutes Gebot, ein Sollen entgegen, welches für jede Zeit seine absolute Geltung behält. Dieses Gebot hat eigentlich kein zeitliches Sein, da jedes Sein allererst als Resultat der Anerkennung dieses Gebotes entstehen kann. Das Sein ist nur eine Art des Sollens, d. h. der Wahrheit. Darum darf das Sollen selbst nie als ein zeitliches Sein betrachtet werden. Weil unzeitlich, so ist es auch von jedem individuellen Bewußtsein unabhängig, d. h. jedem Bewußtsein transzendent. Das Sollen, welches in unseren Urteilen als Wahrheit auftritt, bildet ein von jedem Sein verschiedenes Reich der Werte. Es hat nur eine logische Geltung, aber keine metaphysische Realität. „Als theoretische Menschen sind wir gebunden an ein Reich von Werten";[1]) und diese Welt, insofern sie in unseren Urteilen sich kundgibt, macht die Form der immanenten Welt aus und verbürgt ihr den Charakter der Objektivität. Die Objektivität der empirischen Welt besteht gerade in den verschiedenen Formen der Anerkennung des Sollens. Im Akte des Urteilens besitzen wir kein subjektives Gebilde, sondern den Gegenstand selbst. Wenn wir z. B. vor unserem erkennenden Blick die Vergangenheit entstehen lassen, so bilden wir diese Vergangenheit nicht nach, sondern wir erzeugen sie zuerst als Gegenstand; oder wenn wir uns, um ein anderes Beispiel zu nehmen, während der Nacht der Sonne erinnern, so besitzen wir in dieser Erinnerung nicht nur einen „subjektiven Begriff", nicht eine „Vorstellung" von der Sonne, sondern die Sonne selbst, sofern sie ein Gegenstand ist, da ihre Gegenständlichkeit in nichts anderem besteht, als in einer Form der Anerkennung einer Norm, d. h. einer Art des Sollens oder der Wahrheit. Nicht der Gegenstand ist von der Wahrheit verschieden, sondern nur die Wahrheit von dem Akte ihrer Auffassung.

Jetzt fragen wir aber wiederum, wie diese Auffassung der Wahrheit oder des Gegenstandes möglich sei? Wie ist das Verhältnis zwischen beiden zu denken? Es soll in unseren Urteilen ein Element vorhanden sein, welches auf das Sollen hinweist. Was

---

1) Rickert, Gegenst. d. Erk. S. 142.

ist das für ein Element? Rickert findet es in einem besonderen Gefühle der Evidenz. Dieses Gefühl soll gerade das sein, was sozusagen in beiden Reichen zugleich liegt, was einen Komplex aus der Wahrheit und dem psychischen Sein darstellt. Einerseits gehört es als ein psychisches Gebilde zur Welt des Seins, andererseits aber, insofern es uns die Wahrheit verbürgt und offenbart, zur Welt des Sollens. Wie kann aber ein psychisches Gebilde zugleich ein Kriterium der Wahrheit sein? Ist es nicht möglich, daß dieses Evidenzgefühl uns täuscht? Rickert gibt es selbst zu. Und doch versucht er die Gültigkeit dieses Gefühls dadurch zu begründen, daß er die Unmöglichkeit der Verneinung des Sollens zeigt. Ist durch seine Argumentation die Gültigkeit des Gefühls wirklich bewiesen? Und nicht vielmehr die des Sollens? Und was heißt es die „Gültigkeit" des „Gefühls" beweisen zu wollen? Wie kann ein Gefühl zugleich als ein logischer Grund, als ein Wahrheitskriterium betrachtet werden? Und so meint es Rickert doch. „Die Evidenz, sagt er, ist also zwar, psychologisch betrachtet, ein Lustgefühl, aber sie ist zugleich verbunden mit der Eigentümlichkeit, die anderen Gefühlen fehlt, daß sie einem Urteil zeitlose Geltung verbürgt und ihm einen Wert gibt, wie er durch kein Lustgefühl sonst hervorgebracht wird."[1]) „Das Gefühl also, das ich im Urteile bejahe (!?), gibt meinem Urteil den Charakter der unbedingten Notwendigkeit."[2]) Ist es wirklich ein Gefühl, das im Urteile bejaht oder verneint wird und nicht vielmehr das Sollen selbst? Aber davon abgesehen: wenn wir auch das Evidenzgefühl nicht als logischen Grund der Urteilsnotwendigkeit auffassen, wenn wir in ihm nur das Kriterium der Wahrheit für „uns" sehen, so entstehen doch durch diese Auffassung eine Menge Unklarheiten. Im Gefühl will Rickert sozusagen eine Brücke zwischen dem psychischen Sein und dem Reiche der Wahrheit errichten. Aber wie ist dieses Gefühl als Brücke zu denken? Das ist schon an sich gar nicht so klar, wie Rickert zu meinen scheint. Wie äußert sich im Gefühl dieses Hinweisen auf das Sollen? Und was heißt es eigentlich, daß das Gefühl auf eine Wahrheit hinweise? Wie ist dieses Hinweisen zu denken? Wir begnügen uns nicht mit den einfachen Behauptungen, daß das Gefühl sozusagen mit einem Fuße hier, mit dem anderen da stehe, oder daß ohne diese

1) Ib. S. 112.
2) Ib. S. 113.

Zweiseitigkeit der Evidenz die ganze Erkenntnistheorie zusammenstürze. Wir verlangen, wenn nicht einen Beweis, so doch eine Bestimmung darüber, wie das Verhältnis zwischen Gefühl und Wahrheit zu denken sei.

Wir stellen also das Problem so auf: Wie kann die Wahrheit dem psychischen Bewußtsein immanent sein? Das ist das Problem des „immanenten Sinnes“, wie es Rickert selbst später genannt hat.[1]) Doch wir versuchen zu zeigen, daß zwischen dem psychischen Bewußtsein und dem Reiche der transzendenten Wahrheit überhaupt keine Brücke möglich ist. Wenn die Wahrheit einmal als transzendent anerkannt war, so bleibt sie dem psychischen Bewußtsein unzugänglich. Dadurch aber stürzt gar nicht, wie wir sehen werden, die ganze Erkenntnistheorie in sich zusammen: das psychische Bewußtsein selbst ist eine Art der Wahrheit und kann nicht als ihr Träger betrachtet werden; das Bewußtsein als solches aber (das erkenntnistheoretische Bewußtsein) ist die Wahrheit selbst, fällt mit ihr völlig zusammen, besteht aber nicht neben ihr, als ein metaphysisches Reich des Geistes, welcher sich auf diese Wahrheit richtet.

Um das zu zeigen, werden wir zuerst das eigentliche psychologische Wesen des Erkennens (nicht Erkenntnis) betrachten. Aus dieser Betrachtung soll unmittelbar die völlige Heterogeneität des Logischen und Psychischen sich erklären. Die reine deskriptive Analyse der Erkenntnisprozesse wird keinen Zweifel mehr zulassen, daß Erkenntnis im psychologischen Sinne prinzipiell von der Erkenntnis im logischen Sinne verschieden ist. Dasselbe gilt nicht nur für die Erkenntnis, sondern für jede logische Operation überhaupt. Jedes logische Gebilde verliert, indem es in die psychische Sphäre übertragen wird, seinen logischen Charakter vollständig.

Betrachten wir zuerst das relativ einfachste logische Gebilde — den Begriff. Logisch ist der Begriff eine bestimmte, außerhalb der Zeit und außerhalb des Bewußtseins gegebene Einheit, — die platonische Idee, nur mit dem Unterschiede, daß sie kein Sein, sondern nur reine logische Gültigkeit ist. „Begriff“ ist in keinem Falle eine psychologisch gegebene, abstrakte Vereinigung bestimmter, individueller Merkmale; denn wie viel wir auch von einem individuellen Gegenstande abstrahieren mögen, als Resultat werden wir immer

---

1) Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Kantstudien Bd. XIV, 1909, S. 169—228.

nur einzelne individuelle, in der Zeit gegebene und in der Zeit vergehende Momente erhalten.[1]) Der Begriff im logischen Sinne, als Idee, ist kein Produkt der Abstraktion, weil er überhaupt kein Produkt irgend einer bewußten Tätigkeit sein kann. Das Merkmal „Bewußtsein“ ist für ihn unwesentlich, denn niemand wird jetzt bestreiten, daß es viele Begriffe gibt, welche noch niemandem zu Bewußtsein gekommen sind.[2]) Die Begriffe entstehen und vergehen nicht im Prozesse ihres Bewußtwerdens.

Das logische Wesen des Begriffs lassen wir aber hier bei Seite. Uns interessiert hier nur seine psychologische Seite, d. h. der Prozeß seines Bewußtwerdens. Mittelst welcher psychischen Operation erhalten wir die Möglichkeit, eine „Idee“, einen „Begriff“ aufzufassen? Auf welche Art und Weise gelangen wir zum Begriffe? Die Antwort auf diese Frage sucht gewöhnlich die Abstraktionstheorie zu geben. Aber nach den Untersuchungen von Husserl bleibt jetzt kein Zweifel, daß man auf dem Wege der bloßen Abstraktion nie die „Allgemeinheit“ im Sinne einer absoluten, zeitlosen Identität der Idee erreichen kann. Im Akte der Abstraktion können wir niemals die Grenze des ursprünglich Gegebenen überschreiten. Die Abstraktion hat nur die Kraft, an einem gegebenen (individuellen oder allgemeinen) Gegenstande eine Reihe von Momenten hervorzuheben, doch nie wird sie imstande sein, den Sprung vom Individuellen zur Idee oder umgekehrt zu vollziehen. Was wir von der roten Farbe z. B. auch abstrahieren mögen, mit Hilfe der Abstraktion allein werden wir nie „die Röte in specie“ bekommen, weil alle Momente dieser Farbe immer individuell und vergänglich bleiben; dafür ist ein ganz besonderer, von der Abstraktion völlig verschiedener Akt nötig. Husserl nennt ihn „Ideation“.

Die Ideation ist, wie wir gesehen haben, keine logische Operation, kein logisches Gesetz, sondern eine rein psychische Funktion, mittelst welcher wir auf Grund einer gegebenen, konkreten Anschauung ihre „Idee“ auffassen. Die Ideation ist ein Akt, und, wenn man sich so ausdrücken darf, ein Akt zweiter

1) Vgl. Husserl, Logische Untersuchungen. Bd. II. Abschnitt II.

2) Mit besonderer Klarheit tritt das bei den negativen Begriffen hervor. Nach Sigwart bilden wir ein negatives Urteil nur dann, wenn eine Gefahr zu unberechtigter Bejahung vorliegt. (Sigwart, Logik. Bd. I. S. 156.) Es gibt unendlich viele negative Urteile (und folglich auch Begriffe), welche völlig wahr sind und welche zu bilden doch niemandem in den Kopf kommt.

Ordnung, da mit seiner Hilfe aus einem gegebenen Gegenstand ein anderer Gegenstand höherer Ordnung (eine Idee) konstruiert wird.[1]) Auf einem Akte der konkreten Anschauung wird ein anderer Akt mit einem ganz besonderen Charakter der Intention aufgebaut. Dieser Akt gibt uns in keinem Falle ein neues Bild allgemeinen Charakters, er erzeugt keine neue konkrete Vorstellung, weil eine konkrete und bildliche Vorstellung des Allgemeinen ganz unmöglich ist; er fügt nur zur gegebenen, konkreten Vorstellung einen besonderen Charakter der Intention hinzu, mit deren Hilfe wir, während wir vor uns eine konkrete Anschauung haben, doch nicht diese letztere, sondern ihre Idee meinen. In diesem besonderen Charakter des Meinens, in diesem eigentümlichen Streben, über die Grenze des Individuellen hinauszugehen, liegt gerade das psychologische Wesen des „Allgemeinen". Die „Vorstellung" läßt uns nie das Gebiet des Konkreten verlassen; nur ein besonderes, spezifisches Gefühl (ein Charakter) gibt uns diese wertvolle Möglichkeit. Bei dem abstraktesten Denken bleibt das psychische Material der Vorstellung (Elementenkomplex) immer völlig konkret; es besteht immer entweder aus den bestimmten konkreten Gestalten oder aus bestimmten konkreten Symbolen (Worten). Ein „allgemeines" Bild daraus zu gestalten, ist in keinem Falle möglich, weil das Allgemeine seinem Wesen nach nicht bildlich vorgestellt werden kann. Es ist keine konkrete Vorstellung der Religion, oder der Geometrie möglich; doch nichtsdestoweniger begreifen wir den Sinn dieser Wörter, obgleich wir absolut keine Kraft haben, ihren Inhalt uns vorzustellen. Wir können sogar „begreifen" ohne jede entsprechende Vorstellung, auf Grund eines bloßen Symboles (z. B. der geschriebenen Worte).[2]) Dieses Begreifen kann nur in dem Erlebnisse desjenigen spezifischen Charakters der Intention bestehen, welcher meine konkrete Vorstellung, als ihre „begriffliche Charakterisierung" begleitet und ihr eine besondere Färbung des „All-

---

1) Eigentlich gesprochen konstruieren wir nicht die Idee selbst, sondern nur unsere Intention auf dieselbe.

2) Husserl meint sogar Log. Unters. Bd. II. S. 68: „Man muß sich durchaus klar machen, daß in weitesten Strecken nicht bloß lässigen und alltäglichen, sondern streng wissenschaftlichen Denkens die veranschaulichende Bildlichkeit eine geringe oder schlechterdings keine Rolle spielt und daß wir im aktuellen Sinn urteilen, schließen, überlegen und widerlegen können, auf Grund von bloß symbolischen Vorstellungen."

gemeinen“ verleiht. Die Allgemeinheit ist keine Vorstellung, sondern ein „Charakter“,[1]) eine besondere Modifikation des Gefühls. Dieser spezifische Charakter der Allgemeinheit kann sich selbst von jeder konkreten Vorstellung, welche zu dem Begriffe irgend eine Beziehung hat und ihm irgendwie entspricht, trennen und so mit einem bestimmten Symbol psychologisch zusammenwachsen, so daß er ein unmittelbares Verständnis mittelst dieses bloßen Symbols ermöglicht.[2]) So ist der „Begriff“ in seinem psychologischen Wesen ein bestimmter Charakter,[3]) d. h. eine sehr schwer qualifizierbare, fast keiner Beschreibung zugängliche Gefühlsnuance. Der Begriff ist psychologisch kein Bild, kein bloßer Elementenkomplex, sondern ein intentionaler Charakter des Meinens, sozusagen eine eigentümliche Art der theoretischen Stimmung. Die Bildlichkeit spielt bei dem Begreifen eine sehr geringe Rolle, die konkrete Vorstellung (z. B. ein geometrisches Lehrbuch bei dem Denken des Begriffes „Geometrie“) ist nur ein Hilfsmittel im Prozesse des Begreifens, die Hauptsache liegt in diesem Gefühl der Allgemeinheit.

Es ist nicht schwer einzusehen, daß dieser Charakter der Bewußtheit mit dem logischen Begriffe selbst nichts gemein hat. Der Eine ist eine spezifische Nuance des Notals, der Andere ein ideeller Elementenkomplex in specie; der Eine ist eine in der Zeit gegebene, vergängliche und ewig sich verändernde Realität, der Andere — eine zeitlose, außerhalb jedes Bewußtseins liegende, ideelle Einheit. „Der Begriff“ ist keine Abstraktion und keine Ideation vom Akte des Begreifens, denn in ihm können wir keine Spur der Gefühlselemente vorfinden. Beide liegen in völlig verschiedenen, miteinander nicht vergleichbaren Gebieten, und sie treten nie in irgend eine Berührung miteinander. Ein Charakter, obgleich „in der Idee gefaßt“, bleibt doch ein Charakter und kann durch keine „Operationen“ und „Funktionen“ in einen Begriff verwandelt werden; es gibt keinen Übergang vom Einen zum Andern. Sie sind nicht nur verschieden, sondern völlig inkommensurabel, etwas prinzipiell Anderes, sie treten in kein Verhältnis mit einander ein. In unserer Psyche kann nie ein Begriff vorhanden sein, denn der Akt der Ideation gibt uns keinen Begriff, sondern nur ein sinnliches oder besser gesagt, ein gefühlsartiges Symbol,

1) Vgl. Avenarius, Kritik d. rein. Erfahrung. Bd. II. S. 28.

2) Vgl. Cornelius, Psychologie, Die Lehre von der Gehaltsqualität.

3) Näher wird er von Avenarius, Kr. d. r. Erf. Bd. II. S. 150 als „eine abhängige Multiponible ihrem Notal-Charakter nach“ definiert.

welches ebenso von dem Begriffe verschieden ist wie das ihn bezeichnende Wort.

Dasselbe können wir von allen anderen logischen Operationen und Funktionen sagen: ihre psychischen Repräsentanten sind nur ihre Symbole. Alle diese Begriffe und Operationen, als psychische Phänomene betrachtet, büßen vollständig ihren logischen Charakter und ihren begrifflichen Inhalt ein; sie verwandeln sich in das, jedes logischen Sinnes beraubte Spiel der Vorstellungen und Gefühle, in der Avenariusschen Terminologie, in das Spiel der Elemente und Charaktere. Wir können diese Psychologie hier nicht ausführlich behandeln. Von Avenarius eingeführt, gelangt diese rein deskriptive Psychologie allmählich zur Macht; gerade in ihr liegt die ganze Kraft und das Hauptgewicht von Avenarius' Philosophie. Dieses philosophische System hat ein sehr eigentümliches Schicksal. Seine wissenschaftliche Größe und seinen Wert sucht man gewöhnlich in denjenigen Teilen dieses Systems, welche keine Bedeutung für die Entwicklung der modernen logischen Probleme haben. Man sucht seine Bedeutung und seine Originalität gerade darin, wo sie nicht zu finden ist — in seiner empiriokritischen Methode der reinen Beschreibung, in seinei Biomechanik, oder Vitalreihentheorie, in seiner Kritik der Introjektion u. s. w. Seine Anhänger preisen ihn als einen Genius, welchem die Auflösung des Welträtsels endlich gelungen sei,[1]) und glauben seine Philosophie als diejenige, „welche unserem naturwissenschaftlichen Zeitalter wie keine andere genügen und helfen könnte,“ [2]) betrachten zu dürfen. Sie preisen ihn für seine Voraussetzungslosigkeit,[3]) welche aber im Grunde genommen eine Voraussetzungslosigkeit der kühnsten Hypothese ist. Es gibt kaum ein anderes philosophisches System, welches mehr dogmatische Voraussetzungen enthielte, als das von Avenarius.[4]) Und es kann nicht anders sein. Denn seine Philosophie ist im ganzen nichts anderes ist, als eine allgemeine, naturwissenschaftliche Erklärung des Lebens; sie stützt sich auf

1) J. Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. Vorwort.

2) Petzoldt, Ib. Vorwort. S. VI.

3) Carstenien, Einführung in die Kritik der reinen Erfahrung.

4) Es genügt auf das Grundgesetz seiner Biomechanik hinzuweisen, welches das ganze Wesen des Gehirnlebens als eine periodische Setzung und Aufhebung der vitalen Differenzen auffaßt (wobei schon wenigstens die objektive Gültigkeit der Begriffe: Raum, Zeit und System vorausgesetzt ist), oder auf seine Voraussetzung der funktionellen Beziehung zwischen Physischem und Psychischem.

das ganze System der höchsten wissenschaftlichen Prinzipien, welche zu rechtfertigen die Aufgabe der Transzendentalphilosophie ist.

Seine Gegner indessen, wie z. B. Ewald[1]) oder Husserl[2]) kritisieren ihn (und mit vollem Rechte) als einen typischen Vertreter des Psychologismus und Relativismus, und von ihrem idealistischen Standpunkte aus verneinen sie jeden Wert seiner Lehre für das Gebiet der reinen Logik.

Beide Richtungen irren sich gleichmäßig in der Abschätzung der Philosophie von Avenarius. Beide legen das Hauptgewicht auf den historisch vergänglichen Teil seiner Philosophie, wobei die eine Richtung sich dazu positiv, die andere sich ihm gegenüber negativ verhält. Seine eigentümliche Bedeutung bleibt unverstanden und am Wenigsten verstanden durch seine treuesten Anhänger. Gerade der positive, systematische Wert seiner alogischen Tendenz bleibt im Schatten, obgleich es das wichtigste und für die Zukunft der logischen Probleme das bedeutungsvollste Moment seiner Philosophie ist. Sie ist nicht nur ein Beispiel dafür, wie wir uns zum erkenntnistheoretischen Begriff der Erkenntnis nicht verhalten dürfen, sondern dafür, wie wir uns zum psychologischen Begriffe der Erkenntnis immer verhalten sollen. In diesem versteiften und mit einer einseitigen Konsequenz von Anfang bis zum Ende eingehaltenen Streben, jede Spur der Logik aus der Psychologie zu vertreiben, in diesem verzweifelten Kampfe gegen den Logismus liegt die ganze Originalität und der ganze Wert seiner Arbeit.

Wir werden das ganze System als solches bei Seite lassen und berühren nur die hier gegebene psychologische Definition der Erkenntnis. Was ist Erkenntnis in ihrem psychologischen Wesen? Zuerst wird sie als eine assoziative Verknüpfung der Vorstellungen charakterisiert. Aber eine bloße Assoziation ergibt noch keine Erkenntnis. Wir wissen schon, daß jedes Urteil immer eine Beurteilung voraussetzt. Der assoziative Zusammenhang der Vorstellungen nimmt nur dann den Charakter einer Erkenntnis an, wenn zu ihm ein besonderes „Gefühl der Urteilsnotwendigkeit“ hinzugefügt wird. Dieses eigentümliche Gefühl erscheint als ein notwendiger Bestandteil des Erkenntnisaktes.[3]) Eine besondere Verbindung der rein theoretischen Elemente ohne

1) Ewald, Richard Avenarius als Begründer des Empirio-Kritizismus.

2) Husserl, Logische Unters. Bd. I. S. 192—210.

3) Vgl. Rickert, Gegenst. d. Erk. S. 106. „Das Erkennen ist ein Vorgang, der bestimmt wird durch Gefühle.“ Vgl. auch S. 111, 113, 115, 118, 127, 157.

jede bestimmte Charakteristik scheint nur eine psychologische Fiktion zu sein.[1]) Ein Elementenkomplex tritt nur dann in die Reihe der psychischen Phänomene ein, wenn er mit einem bestimmten Charakter verbunden ist, welcher ihm erst die Einheit des psychischen Komplexes verleiht. Unlokalisierte Elemente, wenn sie überhaupt möglich wären, würden nur eine nebelhafte, zerstreute Masse der Empfindungs- und Vorstellungsflecke darstellen; sie würden „weniger als ein Traum" sein. Noch minder möglich ist die isolierte Gegebenheit eines Charakters. Jedes psychische Phänomen stellt eine real unzertrennliche Verbindung der Elemente mit einem bestimmten Charakter dar.

Der Prozeß des Erkennens bildet keine Ausnahme von dieser Regel. Psychologisch, ebenso wie logisch, ist das Urteil immer eine Synthesis; indem aber logisch das Urteil eine Synthesis zweier Begriffe ist, erscheint es psychologisch als eine Synthesis der Vorstellung oder Wahrnehmung mit einem bestimmten Gefühlszustande, wodurch die erstere als eine bekannte oder erkannte charakterisiert wird. Von der psychischen Seite aus betrachtet, stellt das Urteil nie eine Synthesis zweier Vorstellungen dar; der assoziative Fluß der Vorstellungen ergibt noch keine Erkenntnis. Dieselbe assoziative Elementenverbindung kann das eine Mal als unerkannte, das andere Mal als erkannte charakterisiert werden; sie besteht aber in beiden Fällen aus denselben theoretischen Elementen, zu denen aber noch ein Gefühlselement, ein Charakter hinzutreten muß. Wenn logisch die Einheit der Synthesis durch den reinen Begriff hineingebracht wird, so kann psychologisch dieselbe Einheit nur durch einen Charakter hineingebracht werden. Die psychologischen Elemente eines Urteils unterscheiden sich von denjenigen seines logischen Sinnes in prinzipieller Beziehung. Nehmen wir irgend ein logisches Urteil, durch das eine konkrete Erscheinung A unter einen allgemeinen Begriff A subsumiert wird, und betrachten wir seinen psychischen Repräsentanten, so werden wir in diesem letzteren keine Spur jener logischen Spaltung in ein Subjekt und ein Prädikat aufweisen können. Wie die Untersuchungen von Berkeley und Hume zeigen, kann ein allgemeiner Begriff sich in kein selbständiges psychisches Gebilde auflösen. Psychologisch gibt es nie diese Spaltung in Subjekt und Prädikat, gibt es keine gleichzeitige, von einander unabhängige

---

1) Petzoldt, Einführung in die Philos. d. reinen Erf. S. 105—114.

Existenz beider in unserer Psyche. Es gibt bei uns nur eine konkrete Erscheinung A, welche im Prozesse des Wiedererkennens infolge der häufigen Wiederholung eine besondere Färbung und den Charakter unmittelbarer Bekanntheit gewinnt und von einem besonderen psychischen Zustand begleitet wird, welchen Höffding durch den Terminus „Bekanntheitsqualität" und Avenarius als „Notal" bezeichnet. Alle anderen Fälle der Erkenntnis sind nur mehr oder weniger komplizierte Modifikationen dieses einfachsten Falles. Die Erkenntnis vom psychologischen Standpunkte aus ist kein begrifflicher Prozeß, sondern eine gefühlsmäßige Erscheinung, ein Charakter. Wie es ein Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, ein Gefühl der Bekanntheit oder Unbekanntheit, der Identität oder Andersheit gibt, so gibt es auch ein weiter psychologisch unanalysierbares und undefinierbares „Gefühl der Wahrheit" und der Erkenntnis. Psychologisch haben wir nie die Wahrheit selbst, sondern nur einen eigentümlichen Charakter der Bewußtheit, welchen Avenarius als eine dialektische Epicharakteristik des Fidencials, d. h. als eine sprachlich mitbedingte Modifikation des Sicherheits- und Existenzialgefühls bezeichnet. Psychologisch ist die Wahrheit immer ein Erlebnis, ein besonderer E-Wert, ein Charakter. Man kann diesen Charakter analysieren, wie man will, aber man wird daraus keine Wahrheit im logischen Sinne machen können. Der logische Sinn eines Urteils und das psychische Erlebnis dieses Urteils sind so heterogene Gebilde, daß es keine Möglichkeit gibt, sie in eine Beziehung zu einander zu setzen. Das Logische darf durch keine Operationen von dem Psychischen abgeleitet werden. Wie es im ideellen Reiche der Wahrheit keinen Platz für ein Gefühl gibt, so gibt es im reellen Reiche der psychischen Phänomene keinen Platz für die Wahrheit. Es ist ebenso sinnlos, in einem Gefühle einen logischen Sinn zu suchen, wie in einem Steine ein Gefühl der Gerechtigkeit oder umgekehrt. Es ist klar, daß wir durch keine Operation imstande sein werden, aus einem Steine die Gerechtigkeit herauszuanalysieren. In gleichem Maße ist es klar, daß wir nie imstande sein werden, durch eine Analyse in einem Gefühle oder einer Vorstellung den logischen Sinn zu finden. In den vorstellungsmäßigen Elementen liegt dieser Sinn keineswegs. Der Sinn, wenigstens ein für das Leben zureichender „Sinn", wird dem psychischen Komplexe immer durch gefühlsmäßige Elemente, durch das Evidenzgefühl, Wahrheitsgefühl u. s. w. verliehen. Das, was psychologisch „Sinn" heißen darf, bleibt immer im Gebiet

des Praktischen; nur diese praktischen, gefühlsmäßigen Momente geben unserer Vorstellung Einheit und Sinn. Die bloße Kontemplation an sich ist völlig sinnlos und absolut zerstreut; sie enthält keinen Sinn und hat zu ihm keine Beziehung. Ebensowenig aber darf man den echten logischen Sinn in einem Gefühl suchen. Das Gefühl bleibt ebenso wie die Vorstellung völlig sinnlos. Das ist eine einfache und selbstverständliche Wahrheit. Und doch liegt die Tendenz zur Logisierung des Psychischen so tief in uns, daß bis jetzt jedes erkenntnistheoretische System dieser Tendenz Spielraum geben zu müssen geglaubt hat.

In dem logischen Sinn ein gefühlsmäßiges Moment zu suchen, heißt dasselbe, wie in der Kritik der reinen Vernunft z. B. eine musikalische Melodie finden zu wollen. Wie man in der roten Farbe keine Empfindung des Süßen finden kann, so kann man auch im logischen Sinne keine Spur eines Gefühls finden. Beide Momente sind absolut und prinzipiell verschieden, und durch keine logischen Operationen können wir, ohne einen merklichen Sprung zuzulassen, von einem zu dem anderen übergehen. Ein Gefühl, welches es auch sein mag, ist immer das Bewußtsein des Gefühls und nicht das der Wahrheit. Eine Wahrheit kann man nicht fühlen, sondern man wird ihrer bewußt und erkennt sie. Der Akt der Erkenntnis ist ein Akt der Gegenstandserzeugung; aber ein Gefühl hat niemals die Kraft, einen Gegenstand transzendental zu erzeugen, weil es selbst ein Gegenstand ist.

Also im Gebiete des Psychischen bleibt nur ein sehr kompliziertes und völlig sinnloses Spiel von Vorstellungen und Gefühlen, welches Leben heißt und für die vitale Erhaltung des Organismus völlig zureichend ist. Die Erkenntnis in diesem Sinne ist ein Prozeß der allmählichen Anpassung der „Gedanken“ an die „Sachen“; diejenigen gedanklichen Gebilde, welche nicht auf die vorgefundenen Sachen passen, bezeichnen wir als irrtümlich und unrichtig; an sich sind sie weder wahr noch falsch, „nur der Erfolg vermag beide zu unterscheiden“.[1]) Aber diese biologische Unterscheidung des Wahren und des Falschen fällt in keiner Weise mit der logischen zusammen. Solange wir auf diesem Gebiete der biologischen oder psychologischen Prozesse verweilen, gelangen wir nicht in den Umkreis der Logik. Es gibt keinen Übergang von einem Gebiete in das andere. Von einem Gefühle ausgehend

---

1) Mach, Erkenntnis und Irrtum. S. 114.

können wir nie zur Wahrheit gelangen und umgekehrt. Die Erkenntnis der Wahrheit ist also für unsere Seele unmöglich.

Weiter: Die Theorie des psychischen Wesens der Erkenntnisakte führt unumgänglich zur Anerkennung eines absoluten Seins an sich und stellt sich dadurch in völligen Widerspruch zu den Prinzipien der Transzendentalphilosophie. Ihr Ausgangspunkt postuliert zwei in absolutem Gegensatz zu einander befindliche und einander absolut diskrepante Gebiete — das Gebiet der logischen Gültigkeiten und das des psychischen Seins (Husserl). Jeder Gegenstand ist in diesem Sinne ein intentionales Objekt eines psychischen Aktes; jeder Akt ist seinerseits Objekt eines anderen Aktes u. s. w. ins Unendliche. Wie weit wir in diesem Prozesse auch fortschreiten mögen, als das letzte Glied der Reihe wird uns immer eine Realität, nämlich ein Akt bleiben; wir werden nie imstande sein, über die Grenze dieser Realität hinauszugehen und werden nie gezwungen sein, eine absolute Realität an sich anzunehmen. Kein Akt kann selbstverständlich durch die reinen, dem Bewußtsein transzendenten Gültigkeiten transzendental konstruiert werden, da es im Reiche der reinen Wahrheiten kein Bewußtsein gibt; der Gegenstand der Wahrheit ist immer ein unzeitliches und ideelles Objekt; nur das Bewußtsein vermag in ihn die Lebendigkeit der wirklichen Objektivität hineinzubringen. Wenn wir unsere Seele als etwas, was durch die rein logischen, unbewußten Gültigkeiten konstruiert wird, betrachten, so vernichten wir ihr Sein und verlegen sie in die Welt der ideellen Wahrheitsinhalte. Denn durch die reine Wahrheit, welche nichts mit dem Bewußtsein zu tun hat (wie bei Husserl), dürfen nur die logischen Fiktionen, nur die ideellen Inhalte, und keine wirklichen Bewußtseinsgegenstände konstruiert werden. Unsere Psyche wird dadurch ihres Hauptmerkmals, nämlich des Bewußtseins beraubt; denn von der reinen Geltung an sich werden wir nie das Bewußtsein deduzieren können, weil es außerhalb ihrer Sphäre liegt.

So führt diese Theorie unumgänglich entweder zur Annahme des absoluten Seins, oder zur Verneinung ihres eigenen Ausgangspunktes, zur Verneinung des Bewußtseins.

Ist es aber wirklich nötig, die Wahrheit unbedingt als transzendent zu denken? Was veranlaßt uns dazu? Nichts anderes als ihre zeitlose Geltung. Die Bewußtseinsakte haben einen zeitlichen Charakter; also sind beide prinzipiell verschieden. Ja, wenn wir unter Bewußtsein immer nur, wie es Husserl tut, das psy-

chische Bewußtsein verstehen, dann sind beide so verschieden, daß sie keine Beziehungen zu einander mehr haben. Das Bewußtsein als solches ist aber kein zeitlicher Akt. Denn worin besteht das Wesen des Bewußtseins? Gerade im Bewußtsein der Wahrheit oder wenigstens des „Sinnes“. Was ist das Bewußtsein außerhalb des Sinnes bzw. der Wahrheit, derer es bewußt ist? Was ist das Bewußtsein, welches sich nur auf die Wahrheit richtet und an sich etwas jeder Wahrheit Beraubtes darstellt? Und wie kann es ein Etwas darstellen, wenn jedes Etwas nur durch die Wahrheit (Sollen) zustande kommt? Wenn es außerhalb der Wahrheit liegt, so entzieht es sich jeder logischen Begründung und verwandelt sich in „Etwas an sich“; damit verlassen wir aber den Boden der Transzendental-Philosophie. Wenn es aber selbst zur Welt der transzendentalen Wahrheit gehört, so ist es kein Bewußtsein mehr, sondern ein „Begriff“ von Bewußtsein.

Wir sehen also nicht ein, wie es möglich ist, die Wahrheit von Bewußtsein zu trennen. Was ist denn dieses Bewußtsein ohne Wahrheit? Wir meinen dagegen, daß Wahrheit und Bewußtsein nur zwei verschiedene Momente einer und derselben Einheit, daß sie unabtrennbar mit einander verbunden sind. Nur in abstracto, als Momente, nicht als zwei verschiedene Welten, und nicht als zwei verschiedene Arten von Gegenständen, dürfen sie betrachtet werden.

Nur von einer bewußten Wahrheit, vom immanenten Sinne ausgehend (welcher keinen psychischen Zustand darstellt), können wir zur Wahrheit in abstracto gelangen. Und dann erhalten wir Husserls Reich der Idee und Rickerts Reich des Sollens. Diese beiden Reiche sind nur erkenntnistheoretische Fiktionen, da sie ohne das Moment des Bewußtseins in Nichts verschwinden; sie haben eine Bedeutung nur als Hilfsmittel der erkenntnistheoretischen Analyse, in Wahrheit aber operieren wir immer mit dem „immanenten Sinne“. Nur dürfen wir nicht diesen immanenten Sinn mit einem psychischen Zustande verwechseln und in keine Psyche hineinlegen. Wir können sagen, daß es innerhalb des Bewußtseins Wahrheiten und psychische Zustände gibt; aber niemals kann ein psychischer Zustand eine Wahrheit haben, ein Träger der Wahrheit sein, weil er selbst kein Subjekt ist, sondern immer ein Objekt, d. h. eine Art der bewußten Wahrheit bildet. Wenn wir die Wahrheit in ganz transzendentalem Sinne als Einheit des Bewußtseins betrachten, dann verstehen wir, daß eine dem Bewußtsein transzendente Wahrheit eigentlich nur eine erkenntnistheoretische Fiktion ist.

V. Kapitel.

Die immanente Schule.

Wir sind durch unsere Untersuchungen zum völligen psychologischen Skeptizismus gekommen; das aber kann uns nicht hindern, im Gebiete der reinen Logik jeden Skeptizismus grundsätzlich zu verwerfen. Nicht das psychische, sondern das transzendentale Bewußtsein ist Subjekt der Erkenntnis.

Die Wahrheit und der Sinn liegen außer dem Bereiche unserer psychischen Prozesse und können durch keine Veränderungen im Aufbau der realen Welt berührt werden. Im äußersten Falle können wir uns, wie es die transzendente Schule behauptet, der Wahrheit gegenüber in ein bestimmtes Verhältnis stellen, können dieselbe erkennen, jedoch sie selbst bleibt stets unserem Bewußtsein transzendent. Sie ist ja der „Gegenstand der Erkenntnis“, auf den hin die letztere gerichtet ist und mit dem sie übereinstimmt. Dieser „Gegenstand der Erkenntnis“ ist kein Objekt im gewöhnlichen Sinne des Wortes, ist keine reale Gegebenheit, sondern eine ewige, außerzeitliche Wahrheit oder das „transzendente Sollen“, welchem unser Bewußtsein untersteht. Das Logische wird somit zum vollen Gegensatze des Psychischen, des Bewußten, und es kann durch keinerlei Manipulationen aus dem letzteren herausanalysiert werden; beide liegen in gänzlich verschiedenen und unvergleichbaren Flächen. Sie können nicht real miteinander verknüpft oder in einander verlegt gedacht werden; es sind absolut keine Komplexe des Seins mit der Gültigkeit möglich; keine reale Beziehung unter ihnen ist denkbar, weil das Reale, wie Meinong sagt, niemals zum Idealen in einem realen, sondern nur in einem idealen Verhältnis stehen kann.

Wir sind geneigt, das noch schärfer zu betonen: Jenes „Ideale“, welches die transzendente Schule lehrt, kann in seiner

Isoliertheit von jedem Bewußtsein, überhaupt in keiner Beziehung weder zum Realen noch zum Psychischen stehen. Der logische Sinn unserer Urteile und deren Wahrheit oder Falschheit lösen sich vollkommen und prinzipiell von unseren Bewußtseinsakten ab und werden in ein solches Gebiet der erkenntnistheoretischen Abstraktion versetzt, welches bei folgerichtiger Durchführung ihnen jeglichen Rückzug zu unserem Bewußtsein versperrt. Aus dem Reiche des Rickertschen transzendenten Sollens oder der Sphäre der reinen Ideen von Husserl sind der Wahrheit alle Bahnen zum Menschen zurück verschlossen. Husserl wie Rickert bemühen sich natürlich darum, diesen Rückweg zu rekonstruieren; wir können aber alle diese Versuche kaum anders auffassen, als einen mißlungenen Kompromiß mit den immanenten Tendenzen der Erkenntnistheorie.

Wie ersichtlich, ist der transzendente Standpunkt in der Erkenntnistheorie mit unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden, welche, bei folgerichtigem Denken, unumgänglich zur paradoxen Isolierung des Menschen von der logischen Welt führen. Auf die unbewohnte Insel der metaphysischen Gültigkeit versetzt, erscheint das Logische unerreichbar für jegliche Realität, besonders aber für das psychische Bewußtsein. Psychologisch kann man nicht von einer Wahrheit reden, sondern nur von einem Wahrheitsgefühl, welches in naher Beziehung zum Gefühle der Evidenz oder der Überzeugung steht.

Durch den Standpunkt der Transzendenz sind beide Gebiete — das Logische und das Bewußte — vollkommen getrennt. Somit erscheint nicht nur der Mensch, sondern auch jedes Bewußtsein, insofern als es einen Sinn beansprucht, von diesem Standpunkte aus als reines Wunder. Deshalb ist die transzendente Philosophie auch in ihren neuesten Abänderungen nicht imstande, das Erkenntnisproblem, also die Frage nach der Beziehung des Subjektes zum Objekt, aufzuklären. Diese Schwierigkeit erwächst ihr aus ihrem Ausgangspunkte, welcher eigentlich die vollkommen selbständige, von nichts abhängige Gegebenheit der transzendenten Gültigkeit bildet.

Doch um jenes Problem zu lösen, muß die Philosophie zur Idee der universellen Immanenz zurückkehren. Dann wird es klar, daß der „Sinn" nicht vom Bewußtsein losgelöst werden darf, weil er ja nichts Anderes ist, als das reine Bewußtsein selbst; dann wird auch die Frage nach ihren Beziehungen hinfällig, weil sich beide Begriffe im Grunde genommen als gleichbedeutend erweisen werden.

Die Grundidee der immanenten Philosophie ist in drei Worten enthalten: Welt ist Bewußtsein; sie wird nicht vom Bewußtsein „produziert" oder erschaffen, — nein, sie ist das Bewußtsein selbst; dieses letztere ist nicht seinem Subjekt als ein von ihm unabhängiger und seinerseits objektiver Prozeß, als selbständige Tätigkeit oder Wesenheit, entgegengestellt, sondern bildet mit ihm ein unzertrennliches Ganze. „Dieses Zusammen der beiden Bestandteile (Subjekt und Objekt) ist eben Urtatsache und muß uns als Urvoraussetzung gelten."[1]) Gewöhnlich stellt man sich das Bewußtsein als irgend einen Geist vor, der über den Dingen schwebt und diese in sich wiederspiegelt. Solche Auffassung kann nicht als die richtige gelten. Das Bewußtsein als solches, ohne das bewußte Objekt, ist ein absolutes Nichts, eine leere Abstraktion. Der Gegenstand und die ihn konstituierenden Kategorien des Bewußtseins stellen ein unzertrennliches Ganzes dar, welches nicht in zwei selbständige, von einander unabhängige und gleichberechtigte Objekte zerlegt werden kann. Wie das Licht außer der Farbe und die Farbe außer dem Licht nicht vorstellbar sind, so unvorstellbar ist ein ganz inhaltloses Bewußtsein oder ein Gegenstand außer demselben; denn inwiefern der Gegenstand gedacht oder vorgestellt wird, insofern ist er in das Bewußtsein versetzt und aus dessen Elementen konstruiert;[2]) das eine setzt das andere voraus, und keines kann gedacht werden, ohne daß sofort das andere auch gedacht wird. Das eine erscheint ohne das andere als ein völlig abstraktes Moment, wie z. B. das rote Licht ohne dessen räumliche Ausdehnung; ursprünglich gehören sie zusammen und nur die abstrahierende Erkenntnis führt die Trennung aus, wobei sich keinesfalls zwei selbständige Dinge als Resultat solcher Teilung ergeben, so wie sich bei der Teilung eines Dreiecks in die Momente der Ausdehnung und Dreieckigkeit zwei gänzlich abstrakte, eines ohne das andere undenkbare Momente ergeben. Überhaupt können sogenannte Formen des Bewußtseins oder des Denkens nicht von deren Inhalt getrennt behandelt und als selbständige Kräfte dargestellt werden.[3]) Dieses sehen die Verteidiger des Psychologismus nicht ein; darin zeigt sich die Unfähigkeit, mit abstrakten Begriffen zu operieren — die „Schwäche der Abstraktion",[4]) wie Schuppe es bezeichnet.

1) Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik. Bonn 1878. S. 145.
2) Ib. S. 15—26, 150, 160.
3) Ib. S. 15—26, 150, 160.
4) Ib. S. 16.

Wenn wir den Raum von dessen Inhalt isolieren und ihn uns als leeres Gefäß denken, erfüllen wir dieses Gefäß im Grunde genommen doch sofort mit irgend einem Inhalt, indem wir das Gefäß uns als schwarz oder dunkel vorstellen. Ein absolut leerer Raum, unabhängig von den sinnlichen Qualitäten, ist undenkbar, da er im anderen Falle sich aus dem realen Raume in ein rein mathematisches Gesetz des Nebeneinanderseins verwandelt; er verliert seine Realität, und wenn wir ihn uns derartig denken, so sind wir unumgänglich gezwungen, ihn auszufüllen: wir führen die Abstraktion nicht bis zum äußersten Ende durch, worin sich eben ihre notwendige Schwäche zeigt. Eine völlige und folgerichtige Abstraktion führt zur Überzeugung, daß Form und Inhalt real voneinander getrennt nicht gedacht werden können. Diejenigen, welche dieselben in getrennten Potenzen denken, bleiben stets vor dem Rätsel, durch welches Wunder sie sich miteinander vereinigen und einander durchdringen. Die Frage der Möglichkeit ihrer „Subsumtion unter eine Kategorie“ wird zum unlösbaren Problem. Für Schuppe existiert die Frage prinzipiell nicht, denn niemals trennt er die Form vom Inhalt. „Wer die begriffliche Untrennbarkeit der beiden Bestandstücke kennt, kann nicht auf den Gedanken verfallen, die Möglichkeit ihrer Vereinigung zu einem Ganzen erklären zu wollen, da vielmehr die absolute Unmöglichkeit ihrer Getrenntheit feststeht, und am allerwenigsten dieses Ganze durch den Begriff einer Übereinstimmung und des Entsprechens begreiflich machen zu wollen, welcher selbst erst denkbar wird, durch die Voraussetzung dieses bekannten Ganzen.“

Diese Entscheidung bewahrt auch ihre ganze Kraft bezüglich unseres Denkens und Bewußtseins. Das Bewußtsein ist stets mit seinem Objekt untrennbar verbunden und bildet mit ihm ein unzertrennliches Ganzes, und zu fragen, wie ein noch objekt- und inhaltloses aber schon vorhandenes Denken und Bewußtsein dazu kommen könne, ein außerhalb des Bewußtseins schon Vorhandenes in sich hineinzuziehen und zu seinem Objekte zu machen, ist sinnlos. Denken und Sein sind rein abstrakte Momente einer und derselben Gegenstandseinheit und keine selbständigen Dinge. Das eine setzt unbedingt immer das andere voraus und gerade deshalb, weil beide prinzipiell ein und dasselbe sind. Das Objekt ist nur ein besonderer Bewußtseinszustand, nur eine konkrete Bestimmung oder dessen Inhalt.

Der Begriff des Inhalts ist bei Schuppe von demjenigen der transzendenten Schule prinzipiell verschieden, er ist streng von dem Begriff des intentionalen Objekts bei Husserl und Meinong zu unterscheiden. Gerade das intentionale Verhältnis des Bewußtseins zu dessen Gegenstand (oder Inhalt, was dasselbe ist), fehlt bei Schuppe. Der Gegenstand wird nicht vom Bewußtsein „erfaßt", von ihm „getroffen";[1]) das Bewußtsein seinerseits wird nicht auf denselben „gerichtet", sondern es bildet mit ihm von Anfang an ein völlig unzertrennliches und einheitliches Ganzes. Das Bewußtsein kann schon deshalb nicht auf den Gegenstand „gerichtet" sein, weil es an sich, ohne dessen Gegenstand undenkbar ist; der intentionale Akt aber, wenn er auch unbedingt mit seinem Gegenstand verbunden wäre, repräsentiert doch an und für sich eine bestimmte Einheit und kann ganz unabhängig von seinem Gegenstand, wie Husserl es auch in der 5. und 6. Untersuchung macht, analysiert werden. Schuppe dagegen würde es nie einfallen, sich den Gedanken vom Objekt getrennt vorzustellen, weil das Objekt unmittelbar mit dem Gedanken gegeben und in ihm eingeschlossen ist. Es liegt nicht in ihm (als könnte nach Entfernung des Objektes vom Gedanken etwas zurückbleiben), es besteht aus ihm, sein Dasein wird vom Gedanken gänzlich erschöpft. Das Objekt wird von den Kategorien nicht intendiert, auch nicht einmal von ihnen geschaffen, sondern es besteht selbst aus den Kategorien, welche keinesfalls als Formen oder Elemente irgend einer geistigen Substanz aufzufassen sind, sondern gerade als Elemente der objektiven Welt, als Elemente, die den Begriff der Materie und nicht den des Geistes konstituieren. Die Kategorien sind dem Wesen der Sache nach nicht in uns, sondern in den Objekten selbst anwesend,[2]) denn aus ihnen wird zuerst die sinnliche Welt aufgebaut,[3]) welche ja auch aus nichts Anderem besteht, als aus ihren konkreten Äußerungen und Kombinationen, ohne dadurch im Körperlichen und Individuellen aufzugehen. Die Kategorien offenbaren sich in Urteilen. Aber auch dieser Umstand rührt nicht an ihre Objektivität und gestaltet sie nicht zu einer von der materiellen Welt unabhängigen, geistig-subjektiven Form um, weil das Urteil im erkenntnistheoretischen Sinn

---

1) Schuppe, Logik. S. 508, 552 ff.

2) Schuppe, Logik. S. 97: „Was durch die Art der Aneignung (Kategorien) produziert worden ist, kann ja immer, wie im Vorhandenen oder im Objekte enthalten dargestellt werden."

3) Schuppe, Grundriß d. Erkenntnistheorie und Logik. S. 45.

keinesfalls als ein psychischer Akt, sondern eher als ein Akt des reinen Bewußtseins, der Objektivation, aufzufassen ist. Das Urteil ist nichts Anderes als eine objektive Einheit der sinnlichen Eindrücke, aber eine Einheit und keine Vereinigung. „Es verbindet nicht das, was vorher getrennt war, sondern nennt nur die Art des Zusammenseins der sinnlichen Data.“ Das Urteil ist das Bewußtsein des Zusammenhanges, der Einheit, und der Zusammenhang selbst im Objekte oder die Einheit des Objekts ist seinerseits nichts Anderes als Bewußtseins- oder Urteilsform. Somit wird die Welt vom Denken weder erschaffen noch intendiert, sondern besteht aus einfachen Denkakten, d. h. aus Urteilen. Es gibt keine andere Objektivität wie die des Urteils selbst. Das Denken = Objekt und umgekehrt: Objekt = Denken.[1]) Zwischen dem Denken und dem Objekt steht immer ein Zeichen der Gleichheit und keineswegs dasjenige der intentionalen Abhängigkeit. „Das Denken des Seins = dem gedachten Sein.“ [1]) Der Gegenstand ist ein ganz bestimmter Zustand des Denkens (im breiten Sinne des Bewußtseins überhaupt), und das Denken ist eben das Bewußtsein eines ganz bestimmten objektiven Zusammenhanges. Die Formen des Denkens sind zur selben Zeit Formen der Wirklichkeit, weil ja die Wirklichkeit nichts Anderes als die Wahrheit im Denken ist.[2])

Mit besonderer Klarheit tritt dieser Gedanke über die Identität des Denkens und der Objektivität — ein Grundgedanke der immanenten Philosophie — in Schuppes Kausalitätslehre hervor.[3]) Die Kausalität faßt er als einen jeglichen unbedingten Zusammenhang der sinnlichen Data auf. Dieser Zusammenhang ist eine der Existenzbedingungen der objektiven Welt; wäre diese ganz auseinandergeworfen und beziehungslos, so hätte sie auch nicht das Objektivitätsprädikat erhalten; die Kausalität ist ein Grundmoment der Objektivität, und doch ist ihr Wesen das eines reinen Gedankens. Dadurch aber wird sie ihrer Objektivität nicht beraubt; selbstverständlich kann ein kausaler Zusammenhang nicht als roter Fleck oder als Schall wahrgenommen werden; selbstverständlich liegt ihr Wesen nicht in der Wahrnehmung, sondern in einem reinen intellektuellen Denkmomente; deshalb hört sie aber doch nicht auf, als jenes Band zu fungieren, welches die sinnlichen Eindrücke zur Einheit

1) Leclaire, Beiträge zu einer monistischen Erkenntnislehre. S. 19.

2) Schuppe, Logik. S. 112: „Die logischen Allgemeinbegriffe fallen mit den obersten Gattungen des Seienden zusammen.“ Vgl. auch S. 116.

3) Schuppe, Logik S. 387 ff. Ders., Grundriß S. 58—77.

des objektiven Prozesses erhebt. Sie haftet der objektiven Wirklichkeit selbst an, denn gerade durch sie wird ja die Wirklichkeit zum ersten Male objektiv. Damit aber wird sie keinesfalls in irgend ein subjektives Zentrum verlegt. Als Denkart verbleibend, hört sie nicht auf, „der wirklichen Welt anzugehören".[1]) Somit wird die Denkart zur Seinsart, und die Intentionalität hebt sich von selbst auf, weil kein Unterschied zwischen Denken und Objektivität vorliegt.[2])

Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt hört auf, intentional zu sein, sie wird zur rein logischen Beziehung des Abstrakten zum Konkreten. Das Objekt ist nur eine Konkretisierung oder Spezifizierung des Bewußtseins. Zwischen ihnen herrscht eine ebensolche Beziehung, wie zwischen dem allgemeinen Begriff einer Tätigkeit und deren spezieller Äußerung. Wenn z. B. ein Lied gesungen wird, so existiert natürlich kein Gesang außer dem Liede. Der Gesang erfaßt nicht und wird nicht auf das Lied gerichtet, wie auf ein von ihm selbst verschiedenes Objekt; er wird konkret

1) Schuppe, Grundriß S. 59.

2) Solcher monistischen Auffassung widersprechen scheinbar einige von Schuppe klar ausgesprochenen Sätze. An einigen Stellen versteift er sich darauf, daß das Bewußtsein vom Sein zu unterscheiden ist, z. B. Logik. S. 26, 27, 33, 72, 89, 145, 148 u. a. Nun aber ist auch für einen Monisten das Sein vom Bewußtsein unterschieden, da das Letztere nur ein konkreter Zustand des Ersteren ist, und zweitens, da wo bei Schuppe tatsächlich die Intentionalität durchblickt, ist sie nicht durch den Dualismus zwischen Denken und Wirklichkeit hervorgerufen, sondern auf Grund des von ihm im Begriffe des Bewußtseins beibehaltenen Dualismus zwischen der Gegebenheit und dem Denken als solchem. Gerade das Sein und nicht die Objektivität besteht seiner Lehre nach (und das macht ihn zum echten Kantianer) aus Wahrnehmungen und deren Verstandessynthesis; deswegen, obgleich das Denken als solches das innere Wesen der Objektivität ausmacht, fällt es nicht mit dem Begriffe des Seienden zusammen, weil das Sein noch außerdem sinnliche Momente einschließt. Wenn somit Schuppe vom Bewußtsein als von etwas seinem Inhalte Entgegengesetztem, diesem sich Assimilierenden und ihn Bearbeitendem, ferner von etwas auf den Inhalt Gerichtetem und in bezug auf ihn Intentionalem spricht, versteht er darunter nicht mehr das Bewußtsein als allgemeine Form und allgemeine Qualität jedes immanenten Seins, sondern das spezielle Bewußtsein des formenden Denkens im Gegensatze zur Gegebenheit. Somit ist bei ihm das Gerichtetsein der Form auf deren irrationalen Inhalt beibehalten und nur dasjenige des formellen Bewußtseins auf das Objekt aufgehoben, weil das Objekt aus diesen Bewußtseinsformen besteht. Wir weisen ausdrücklich auf diese Doppelsinnigkeit im Inhaltsbegriffe hin, welche das Verständnis seiner Logik ungemein erschwert. Inhalt als irrationales Material und Inhalt als Objekt sind zwei ganz verschiedene Sachen, und doch benutzt Schuppe beide Begriffe promiscue.

im Lied geäußert, als allgemeine Bestimmung jener Seinsart, welche das Lied als solches besitzt. Ähnlich ist das Wesen einer jeden Verbalform, die durch den allgemeinen Begriff der entsprechenden Tätigkeit (Singen, Handeln, Fühlen, Denken u. s. w.) irgend eine Erscheinung bestimmt.[1]) Eine ebensolche Beziehung äußert sich in den Worten: „die Rede wird gesprochen, der Schmerz wird gefühlt, das Objekt wird bewußt; wie der Schmerz nur eine konkrete Äußerung der Gefühlstätigkeit überhaupt ist und die Rede diejenige der Tätigkeit des Redens überhaupt, so ist das Objekt nur die konkrete Äußerung oder ein Tätigkeitszustand des Bewußtseins überhaupt, wobei das Wort Tätigkeit hier im Sinne der allgemeinen Bestimmung der Art, auf welche die gegebenen Objekte existieren, zu verstehen ist.“ Es ist klar, sagt Schuppe, daß alle die genannten Tätigkeiten, ohne Objekt gedacht, reine Gattungsbegriffe sind.[2]) Ebenso klar ist es, daß deren Objekte nichts anderes, als nur konkrete Äußerungen dieser Tätigkeit sind, d. h. einzelne Spezies allgemeiner Begriffe.[3]) Die Tätigkeit in diesem Sinne ist nicht etwas Selbständiges; sie existiert nicht als vom Objekt unabhängige Kraft oder Möglichkeit, sondern sie ist immer in ihrem Objekte als dessen Gattungsbestimmung gegeben; ebensowenig ist das Objekt das Resultat oder Produkt irgend einer inneren, von ihm verschiedenen Arbeit oder Energie, sondern nur ein Spezialfall des allgemeinen Begriffes, welcher durch die gegebene Tätigkeitsart zum Ausdruck kommt. Insofern dieses Objekt, die Idee der gegebenen Tätigkeit in sich verkörpernd, als Spezies in Bezug auf diese Art erscheint, wird es von Schuppe als „Objekt der Spezies“[4]) bezeichnet. So ist ein bestimmtes Lied Objekt der Spezies in Bezug auf den allgemeinen Begriff Gesang; eine bestimmte Rede — Objekt der Spezies in Bezug auf den allgemeinen Begriff des Redens, eine bestimmte Empfindung — Objekt in Bezug auf den allgemeinen Begriff Empfindung. Das Verhältnis zwischen diesen „Objekten des Spezies“ und den entsprechenden „Tätig-

1) Schuppe, Grundriß S. 134. Ders., Logik S. 509.

2) Schuppe, Logik S. 534.

3) Schuppe, Logik S. 509: „Sehen und Hören sind Zustände, und das Objekt, welches man hört und sieht, ist nichts für sich Bestehendes, welches von der Tätigkeit des Sehens oder Hörens getroffen und berührt würde, sondern nur die Spezies dieses durch Sehen und Hören nur von Seiten seiner Gattung bezeichneten Zustandes.“

4) Schuppe, Logik S. 508, 532—35. Ders., Grundriß S. 144.

keiten“ ist keinesfalls real oder intentional, sondern ein rein logisches Verhältnis des Abstrakten zum Konkreten. Objekt der Spezies ist kein außer der Tätigkeit liegendes Ziel, auf das hin jene gerichtet sein könnte, sondern nur ihr konkreter Zustand, mit welchem dieses Objekt logisch zusammenfällt und von ihm erschöpft wird.

Zu den allgemeinen Begriffen „Denken“, „Fühlen“, „Bewußtwerden“ gehören auch die Objekte der Spezies, welche im direkten und gewöhnlichen Sinne als Objekte bezeichnet werden. Somit ist das Objekt im Sinne des Gegenstandes seinem Wesen nach Objekt der Spezies.[1]) Das Bewußtsein wird auf nichts gerichtet, weil ja alles, worauf es gerichtet sein könnte, in seinem Bereiche liegt und aus seinen Elementen besteht (Raum, Zeit, Substantialität u. s. w.).

Es gibt also kein Bewußtsein als unabhängige, selbständige, vom Objekte unterschiedliche geistige Kraft, welche auf es gerichtet wäre, es erfaßte und es assimilierte (keine vis assimilativa). Das Bewußtsein ist mit dem allgemeinen Begriffe des immanenten Seins identisch; das Bewußtsein überhaupt, sagt Schuppe, ist nur ein anderer Name für das immanente Sein. Es liegt in den Objekten selbst als allgemeine Art ihrer Existenz und kann keinesfalls als eine assimilierende Kraft oder reflektierende Substanz gedacht werden.

So ist der Grundgedanke der immanenten Philosophie die Idee der Identität von Sein und Bewußtsein, nicht aber in dem Sinne, daß Bewußtsein Sein ist, sondern in dem, daß das Sein immer das Sein des Bewußtseins ist. Jede Objektivität erwächst aus dem Subjekt und erscheint als ein Spezialfall der Offenbarung seiner allgemeinen, unbegrenzten Tätigkeit; verschiedene Seiten oder Momente der Objektivität sind nur Richtungen des Bewußtseins, wie Cohen es nennt. Diese Idee kurz in der Schuppeschen Terminologie wiederholend, können wir sagen, daß das Objekt immer Objekt der Spezies ist, das heißt: es ist eine konkrete Äußerung oder Bestimmung des Bewußtseins überhaupt. In dieser Fassung lehnt sich Schuppe unmittelbar an Fichte an. Das Nicht-Ich, das

---

1) Schuppe, Logik S. 144: „Zum Denken, Fühlen und Wollen gehört als wesentliches Moment, ohne welches diese Tätigkeiten gar nicht gedacht werden können, die allgemeine Vorstellung eines Objekts, eines Etwas, was gedacht, gefühlt, gewollt wird. Wird hinzugesetzt, was das ist, so ist es handgreiflich das Objekt der Spezies.“

Objekt, ist nur eine Akzidenz des Ich[1]) — darin liegt der tiefste Gedanke der Fichteschen Philosophie, und in diesem Sinne ist die immanente Schule nur eine Wiedergeburt der Gedanken Fichtes. Dieser Gedanke ist von größter Bedeutung. Durch ihn verschwindet die Kluft zwischen Objektivität und Subjektivität, wird das letzte Gespenst des Dinges an sich vertrieben. Das innerste Wesen der Objektivität liegt darin, daß sie ein bestimmter Bewußtseinszustand ist; alles Gegenständliche am Gegenstande ist reines Bewußtsein. Der Gegenstand ist im Grunde genommen Bewußtsein. Falsch wäre es zu haupten, daß ein Gegenstand vom Bewußtsein produziert, von ihm erschaffen wird. Nicht erschaffen wird er, sondern er besteht als Ganzes aus Bewußtseinselementen, jedoch als materieller Gegenstand verweilend. Wie von einer geraden Linie nichts nachbleibt, wenn wir sie des Moments des Geraden berauben, so hinterbleibt auch nichts vom Gegenstand, wenn wir ihm das Bewußtseinsmoment nehmen. Objekt ist nichts Anderes als ein konkretes, bis zur Bestimmtheit eingeengtes Bewußtsein. Der allgemeine Begriff des Bewußtseins wird sozusagen nach allen Richtungen hin spezialisiert. Es verhält sich zu diesen Richtungen als allgemeiner Begriff wie die Substanz bei Spinoza zu ihren Attributen; abwechselnd erscheint es bald in der Form des Raumes, bald als Zeit, Ding u. s. w. Diese konkreten Äußerungen des allgemeinen Begriffs „Bewußtsein“ erscheinen eben als verschiedene Seiten oder Momente der Objektivität (Kategorien),[2]) und sie ergeben den Gegenstand in ihren verschiedenen Kombinationen mit den Empfindungen. Dadurch, daß der allgemeine Begriff Bewußtsein bestimmte konkrete Formen annimmt, gestaltet es sich zum Gegenstand; das Bewußtsein erschafft eben nicht den Gegenstand, es verwandelt sich in ihn, wird in ihm realisiert, wie der allgemeine Begriff der Geraden sich in einer konkreten gegebenen Linie realisiert. Darin liegt das Wesen des Fichteschen Begriffes der Bestimmung oder Begrenzung. Jedes Nicht-Ich ist nur ein begrenztes, ganz bestimmt geformtes, in bestimmte Grenzen gezwängtes Ich. Jeder bestimmte, begrenzte Bewußtseinszustand ist Objekt; darin liegt eben das Wesen der Objektivität; diese ist mit dem Bewußtsein

1) Fichte, Gesamm. Werke. Bd. I. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S. 142.

2) Diese Konkretisationen und Spezifikationen des Bewußtseins, seine „Begrenzungen“ sind gerade das, was Schuppe die Formen des Denkens nennt. S. z. B. Logik S. 25, 92 ff., 106.

identisch. „Das Ich ist notwendige Identität des Subjekts und Objekts: Das Subjekt-Objekt.“[1])

Durch solche Auffassung wird die Grundfrage der Transzendentalphilosophie höchst einfach gelöst: Weshalb stimmen die Gegenstände mit dem Bewußtsein überein? Weshalb hat die Erkenntnis die Geltung der Objektivität? — Nun, weil die Objektivität ja nichts Anderes als das Bewußtsein selbst ist. „Es gilt von allem Seienden als solchem, schon bloß deshalb, weil es ist.“[2]) „Das Sein ruht nicht in sich selbst; sondern das Denken erst läßt es entstehen.“ „Die Grundlegung des Denkens ist zugleich die Grundlage des Seins“,[3]) weil Grundmethoden und Formen des Denkens annehmen nichts Anderes heißt, als verschiedene Momente oder Seiten der Objektivität postulieren.

Durch diese Auffassung der Objektivität verwandelt sich die Welt durchaus nicht in eine inhaltslose Illusion, in etwas Unkörperliches oder Geistiges. Deshalb, weil alle Elemente der Welt sich im Bewußtsein auflösen, verlieren sie nichts an ihrer Körperlichkeit; Bewußtsein ist kein Geist und keine Psyche, und die Gegenstände werden nicht zu geistigen Wesenheiten, weil sie vom Bewußtsein aufgenommen werden. Die Gegenstände sind da, wo sie dem Bewußtsein gegeben sind, weil diese ihre Gegebenheit eben ihr ganzes Sein erschöpft. Sie „scheinen“ uns nicht weiß, schwarz, ausgedehnt u. s. w., sondern existieren tatsächlich als solche; sie erscheinen nicht als unsere psychischen Zustände und sind nicht in unserem Geiste als körperlose Illusionen, als ein immaterieller Schein, enthalten; sie liegen nicht in uns, sondern gerade dort, an jener Stelle des Raumes und der Zeit, wo sie nach der Aussage träumender Idealisten uns nur zu liegen scheinen.[4]) In diesem Gedanken liegt die „Rechtfertigung des naiven Realismus“, welche Schuppe in einem seiner Zeitschriftenartikel unternahm.[5]) Er ist als öffentlicher Brief an Richard Avenarius abgedruckt. Mit großer Begeisterung und Innerlichkeit bewillkommnet Schuppe darin Avenarius als ersten und folgerechten Anhänger seiner

---

1) Fichte, Bd. I. Grundlage d. ges. Wissenschaftslehre. S. 98 (Anm.).

2) Schuppe, Logik S. 112.

3) Ib. S. 27.

4) Schuppe, Logik S. 70. „Bewußtseinsinhalt ist der empfundene Inhalt, absolutso, wie er sich zeigt in vollster, greifbarer, raumerfüllender Wirklichkeit, nicht verklärt oder verflüchtigt zu einem bloßen Schein.“

5) Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos. Bd. XVII, 3. S. 374—468.

wissenschaftlichen Rechtfertigung des naiven Realismus. Seit jener Zeit ist die Tendenz der Ausrottung jener philosophischen Anschauung, nach der die Welt nur eine Illusion, nur ein „Schein“ sei, zur Grundtendenz der ganzen immanenten Schule geworden. Die Welt ist dem Bewußtsein, keinesfalls aber unserer Psyche oder uns selbst immanent; das individuelle Bewußtsein, die Psyche kann man nach Schuppe nicht mit dem Bewußtsein identifizieren, weil sie nur ein Teil der bewußten Welt überhaupt ist. Objekt ist für Schuppe keinesfalls der innere seelische Zustand der Empfindung, sondern immer das reale Ding selbst.[1])

Durch diese realistische Tendenz ist jedes System des kritischen Idealismus von dem vorkantischen „dogmatischen“ Idealismus unterscheiden. „Der kritische Idealismus vereinigt den Idealismus und Realismus im Begriffe der Erfahrung,“ und nur diese Verbindung erhebt ihn zum wirklichen wissenschaftlichen System. Darin liegt sein positiver Wert.

An dieser Stelle müssen wir noch eine höchst wichtige Frage berühren. Wenn nämlich jeder Zustand des wahrnehmenden Bewußtseins unterschiedslos objektiv ist, wo liegt dann das Kriterium zur Auseinanderhaltung von Wahrheit und Illusion, von Wirklichkeit und Traum? Die Behauptung der Schattenhaftigkeit der objektiven Welt zwar vernichtend, droht der immanente Realismus in seiner Polemik gegen den traumverlorenen Idealismus in ein anderes Extrem zu verfallen: alle unsere Illusionen in reale Dinge umzugestalten. Wo liegt also das Kriterium der wahrhaften Realität? Wodurch ist die Realität vom Schein verschieden?

Nach diesem Kriterium in jeder einzelnen Wahrnehmung zu suchen, wäre unmöglich, denn als solche existiert sie immer nur so, wie sie mir erscheint. Nur die Beziehung zum ganzen System der Erfahrung kann die einzelnen Wahrnehmungen zur Illusion oder Trug, gestalten.[2]) Wenn z. B. ein ins Wasser gesenkter Stab mir als geknickt erscheint, so kann diese Tatsache, als optischer Eindruck, von anderen möglichen Eindrücken durch die anderen Sinne, wie z. B. Tastsinn, isoliert, niemals den Charakter des illusorischen erhalten; für das Auge bleibt der Stab geknickt. Nur der Zusammenhang dieses optischen Eindruckes mit demjenigen anderer Sinne, sowie mit der ganzen, mir zu Gebote stehenden

---

1) Ib. Bestätigung d. naiven Realismus. S. 371.
2) Schuppe, Grundriß S. 168—171. Ders., Logik S. 644—671.

Erfahrung, auf Grund welcher zum Knicken eines Stabes gewisse Kräfte erforderlich sind, kann den optischen Eindruck als Illusion bezeichnen. Somit kann das Kriterium der Wahrheit und Falschheit nur rein empirischer Art sein; es besteht im Zusammenhang und der Abwesenheit von Widersprüchen mit den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung.[1]) Das, was tatsächlich ist, muß in das System der uns bekannten Naturgesetze fallen, die Wahrheit oder Wirklichkeit der Erscheinung ist mit ihrer Gesetzlichkeit identisch. „Wenn das Gesetz fehlt, gibt es auch keinen Begriff von Wahrheit oder Irrtum, von wirklich und unwirklich.“ Wenn wir aus unseren Träumen ein gesetzmäßiges System aufbauen könnten, so würde es sich durch nichts von der Wirklichkeit unterscheiden; die Träume sind ja nur dadurch verschieden von der Wirklichkeit, daß sie keinem ununterbrochenen kausalen Zusammenhange unterstehen.

Aus unseren Wahrnehmungen ein dissonanz- und widerspruchsloses System aufzubauen — darin liegt die Aufgabe der Wissenschaft. Zu diesem Zweck ist sie, im Grunde genommen, genötigt, die ganze Welt umzugestalten; nur das kann als wahrhaftig und wirklich angenommen werden, was vom Denken selbst zum Gliede dieses einheitlichen Weltsystems erhoben wird. —

Wie der Gegenstand gestaltet sein muß, damit diese Einheitlichkeit des Weltsystems möglich ist, was für Modifikationen er zu erwerben hat, und in was er sich verwandeln muß — darauf versucht die Philosophie Schuppes keine Antwort zu geben. Dieses ist das Grundproblem der Marburger Schule, und die Tiefe und Allseitigkeit, mit welcher es dort gelöst wird, überholen weit die Versuche allgemeiner Schematisierung des Wissenschaftsbegriffes, wie sie von Schuppe unternommen worden sind.

Auch die philosophische Position der Marburger Schule ist durchaus immanent und idealistisch. Dieser Idealismus aber lehnt sich nicht, wie derjenige von Schuppe, an Fichtes Philosophie, sondern vielmehr an Kant und Plato an. Das ist charakteristisch für diese Richtung, daß sie nicht sowohl die Immanenz des Bewußtseins, sondern vielmehr den Idealismus des Denkens zum Ausdruck bringt. Von seinem ersten großen Werke „Kants Theorie der Erfahrung“ an bis zu den heutigen Tagen propagiert Cohen in allen Gebieten der Philosophie die logische Vertiefung in den Inhalt und seine „sachliche“ Bedingungen. Bewußtsein haftet

1) Schuppe, Logik, S. 652, 655, 659.

an diesem Inhalte; aber es ist eben inhaltlich unwesentlich, der Sache selbst nichts verschlagend; von seinem Effekte muß man immer abstrahieren, um zu dem reinen Inhalte zu gelangen. Obgleich Cohen keine „Wahrheit an sich" annimmt, noch annehmen kann, obgleich jeder Inhalt für ihn als ein Inhalt des Bewußtseins gilt, so ist doch diese Bewußtseinscharakteristik logisch und sachlich unwesentlich. In der Abstraktion von dem Inhalte ergibt diese Charakteristik den Begriff und den Terminus „Bewußtheit"; sie hat, als solche, keine Logizität, keinen Seinswert. Das Problem der Gegenständlichkeit erwächst gar nicht im Lichte dieser subjektiven Irrationalität der Bewußtheit, sondern nur in der Sphäre und unter der Kontrolle des logischen Inhalts, der hier gleichfalls nicht intentional gemeint ist. In dieser logischen Wertlosigkeit und Unwesentlichkeit soll die Bewußtheit bei der begrifflichen Untersuchung immer „fort-" bleiben; sie darf nichts begründen und durch nichts begründet werden. Der Protest gegen die logischen Ansprüche der Bewußtheit ist der gemeinsame Zug der Marburger Schule, zugleich ihr wesentliches differentium specificum gegenüber dem Gattungsbegriff der Immanenz.[1]) Die Verwandlung des Denkens in das Bewußtsein hält Cohen für eine große Gefahr der neueren Zeit.[2]) Das Denken ist eine logische Funktion; ihr Sinn liegt in dem Inhalte und ihr Schwerpunkt in ihrer wissenschaftlichen Gültigkeit und Leistung; diese Funktion entsteht im Lichte der transzendentalen Methodik. Das Bewußtsein dagegen verbleibt im Lichte des Apriori; es bedeutet eine imaginäre Charakteristik des Gedankens, nicht seinem Inhalte nach und ohne Beziehung zu den Problemen der Wissenschaft und ihrer Begründung.

1) Dieser Gedanke der vollständigen Alogizität der Bewußtheit ist schon bei Fichte, aber nur in der letzten Periode seiner Philosophie, klar ausgesprochen. Die außerordentlich tief gehende Lehre von der „Vernichtung des Begriffs", welche er in der Wissenschaftslehre vom Jahre 1804 unternimmt, geht darauf hinaus, die logische Bedeutung der Bewußtheit zu vernichten, das Bewußtsein, als solches, logisch zu entwerten; „das Bewußtsein wird in seiner Ansichgültigkeit vernichtet." Es fehlt dem bloßen, unmittelbaren Bewußtsein die logische Kraft der Begründung. „Die Wissenschaftslehre leugnet die Gültigkeit der Aussagen des unmittelbaren Bewußtseins" (Nachgelassene Werke: Bd. X, S. 195); d. h., daß die Berufung auf die unmittelbare Evidenz logisch ungültig ist. Das Bewußtsein und die „Einsicht" für das höchste Prinzip halten zu wollen, bezeichnet Fichte als die „Hartnäckigkeit des Idealismus". Diesen wichtigen historischen Zusammenhang scheint die Marburger Schule nicht anerkennen zu wollen.

2) Cohen, Logik der reinen Erkenntnis. S. 182.

Die parmenideische Identität zwischen Sein und Denken bildet die Grundthesis dieser philosophischer Richtung. „Das Sein ist Sein des Denkens.“ [1]) Dieser Satz bedeutet mehr als die einfache Behauptung der Bewußtseins-Immanenz; nicht der Bewußtseinscharakter, sondern die Logizität des Seins wird hier betont. Das Sein ist nicht, hat gar keine Geltung ohne seinen logischen Grund; es erwächst immer nur auf dem Fundamente einer logischen Grundlegung. Die objektiv-gültige Beziehung zu dieser Grundlegung macht seine reine Erzeugung aus. Ohne diese Erzeugung aus dem Prinzip ist es kein Sein, denn es ist überhaupt nicht. Der Raum z. B. ist ein bestimmter Seinswert; aber seine Bestimmbarkeit hängt völlig von den Voraussetzungen der Geometrie ab. Der seiende, d. h. geometrische Raum Euklids ist gar nicht ohne diese Voraussetzungen „gegeben“; denn faktisch gegeben haben wir einen mehrfach deformierten Raum der sinnlichen Anschauung, welcher gar nicht euklidisch konstruiert ist. Erst ein bestimmtes System von Axiomen, d. h. das System der reinen Grundlegungen „gibt“ uns den euklidischen, den seienden Raum. [2]) Sein Seinswert und Gegenstandscharakter entsteht also nur auf dem Fundamente einer Grundlegung.

Jede wissenschaftliche Erzeugung eines Seinswertes bedarf einer Grundlegung, welche Cohen im Sinne Platos faßt. Die Grundlegung ist ὑπόϑεσις. Das ist einer der Hauptbegriffe der Marburger Schule überhaupt. Man darf ihn nicht mit der Hypothese verwechseln; die letztere bedeutet eine auf Grund der errichteten wissenschaftlichen Thesen aufgebaute Vermutung; die ὑπόϑεσις dagegen beginnt und bedingt die Möglichkeit der wissenschaftlichen Fragestellung selbst; die Hypothese steht am Ende, die ὑπόϑεσις — am Anfange. — Um die Fallgesetze erforschen zu können, mußte Galilei den Begriff der gleichmäßig beschleunigten Bewegung rein und a priori erzeugen; die logische Kraft dieses Begriffs besteht wesentlich nicht darin, daß er a priori ist, sondern darin, daß er ein bestimmtes Gebiet der Wissenschaft möglich macht; er ist keine Vermutung, sondern eine Grundlegung. Seine Wahrheit besteht niemals „an sich“, sondern nur in Bezug auf dasjenige Gebiet der Erfahrung, welches ihn zum Prinzip hat. Wir haben

1) Cohen, Logik, S. 14.

2) Vergl. Ernst Cassirer, Substanz- und Funktionsbegriff, S. 144: „So bleibt der euklidische Raum freilich eine begriffliche Hypothese, die sich einem System möglicher Hypothesen überhaupt einreiht.“

schon hier, an diesem Beispiele aus der Mechanik, den Begriff des Transzendentalen, wie ihn Cohen faßt. Im Unterschiede von der wissenschaftlichen ist die transzendentale Hypothesis eine solche Grundlegung, welche nicht schon ein einzelnes Gebiet der Wissenschaft, sondern die Wissenschaft als solche, den Begriff des wissenschaftlichen Gegenstandes überhaupt, möglich macht. Die transzendentale Hypothesis ist nicht sowohl ein Begriff, als vielmehr die Rechenschaft vom Begriffe;[1]) denn jeder wissenschaftliche Begriff ist nicht selbständig, sondern hat seine Geltung nur auf dem Fundamente einer reinen Grundlegung; die Rechenschaft vom Begriffe ist die Begründung des Begriffs durch das Prinzip; darin besteht, nach der Auffassung der Marburger Schule, die große Leistung der platonischen Idee:[2]) die Idee ist der Grund und das Prinzip jedes gegenständlichen Seins.

Das System dieser Grundlegungen (Kategorien) konstituiert den Begriff des Gegenstandes. Die Verifizierung dieser Kategorien vollzieht die transzendentale Methode der ὑπόϑεσις; sie weist nach, daß sie alle für die Aufgabe der Wissenschaft notwendig sind und diese letztere erst möglich machen. Aber für die reine Erzeugung dieses Systems selbst reicht die transzendentale Methode nicht aus; sie bedarf einer methodischen Ergänzung; denn einen logisch gegebenen Begriff in seiner Leistung verifizieren, ist etwas Anderes, als den Begriff selbst ursprünglich erzeugen und logisch „geben“. Diese Ergänzung vertritt die Methode des Ursprungs. Der Ursprung ist nichts Anderes als die Methode der reinen Begriffsbildung. Sie besteht darin, daß auf jeder Stufe des Systems durch die negative Abgrenzung ein neues Problem entsteht, welches eben in dieser Abgrenzung gegen das vorher Erzeugte und logisch als „gegeben“ Vorausgesetzte sofort einen neuen Begriff bedeutet. Am Anfange des Denkens ist vorläufig überhaupt nichts Logisches gegeben; daher gilt es von Anfang an, den Logos selbst zu erzeugen. Diese Erzeugung vollzieht sich in der Abgrenzung gegen das Alogische, gegen die Bewußtheit und die Vorstellung; die dialektische Negation der Vorstellung ergibt die erste Stufe der Logizität, welche im Begriff der Identität fixiert wird. In der Identität vollzieht sich die Erhebung eines gegebenen A zum logischen Inhalte des Begriffs. Die Identität scheidet das Urteil

---

1) Cohen, Logik. S. 14, 180.

2) Vergl. Natorp, Platos Ideenlehre. S. 78, 151.

und den Begriff von der Vorstellung; „sie macht das Urteil zum Urteil“,[1]) d. h. sie grenzt es ab gegen die Vorstellung und erzeugt in dieser Abgrenzung den Logos selbst; denn das Logische ist in erster Linie nicht Vorstellung; „die Veränderungen, denen die Vorstellung unterliegen mag, tangieren das Urteil nicht“; diese Abwehr gegen die Veränderlichkeit der Vorstellung drückt eben die Identität aus; sie gibt ein erstes und eminentes Beispiel des Ursprungs, als einer Erzeugung durch Nichts: Identität = Nicht-Vorstellung, Abwehr gegen die Bewußtheit und den „Vorwurf“. Auf diese Weise, durch den Durchgang durch das Nichts, entsteht bei Cohen jede neue Denksetzung.

Die Methode dieser Erzeugung durch den Ursprung hat eine gewisse Ähnlicheit mit der dialektischen Methode Hegels. Jeder Begriff in seinem System entsteht bekanntlich durch eine Negation; aber wenn diese Negation bloß formell, als einfache Vernichtung, genommen wird, so entsteht immer ein unwahrer Begriff, der nur den Anfang und Ansatz zum wahren Begriff bildet.[2]) Die Negation muß selbst negiert werden, d. h. sie darf nicht formell, sondern muß dialektisch genommen werden; die dialektische Negation aber bedeutet die höchste Position;[3]) die Negation der Negation gleicht gar nicht einem zweifachen „nicht“ — das wäre eine sinnlose und „langweilige“ Wiederholung, welche einen Rückfall in die früher gesetzte Stufe bedeutete — sondern die erste Negation, als formelle, wird überhaupt negiert und als unwahre aufgehoben, so daß an ihre Stelle eine neue und positive Relation auftritt.

Der Sinn dieser Dialektik ist der, daß der „Umweg durch Nichts“ gar nicht formell negativ, sondern ebenso sehr auch positiv ist und eine neue Position zum Leben hervorruft. Es ist eine produktive Negation. Das Leben des Gegenstandes ist in erster Linie durch das Nicht bedingt. In dieser methodischen Rolle der Negation stimmen beide Systeme überein. Aber nichtsdestoweniger unterscheidet sich Cohen in wesentlichen Punkten der Ursprungs-

---

1) Cohen, Logik. S. 79.

2) Vergl. z. B., den Begriff der affirmativen Unendlichkeit, dem gegenüber die „schlechte Unendlichkeit“, als formelle Negation des Endlichen, nur einen methodischen Ansatz bildet. Hegel, Sämtl. Werke. Bd. III. S. 155 ff.

3) Die dialektische Negation kann nur uneigentlich und in übertragenem Sinne als Negation bezeichnet werden. Im Grunde genommen bedeutet sie einen neuen Verhältnisbegriff, eine Relation, welche Hegel Identität nennt: „Die Negation ist so als Identität bestimmt.“ Ib. S. 164.

methode scharf von Hegel: die Basierung auf der Wissenschaft und der Protest gegen den spekulativen Absolutismus bilden die wichtigsten Unterscheidungspunkte. In dem Ursprunge ist der Begriff entstanden, aber noch nicht bewertet, nicht verifiziert. Das System der Kategorien hat gar keine selbständige Geltung und Wahrheit. An sich genommen ist der Begriff des Schicksals ebenso wahr oder ebenso unwahr, wie der Begriff der Kausalität; nur die transzendentale Beziehung zur Wissenschaft verwirft den ersteren und macht den letzteren zum Prinzip. Alle Begriffe der Hegelschen Logik sind absolute Kategorien; alle Begriffe der „Logik der reinen Erkenntnis“ sind innere Prinzipien und deshalb nicht absolut.

Das System dieser Prinzipien ist das, was Cohen als Erkenntnis bezeichnet. Erkenntnislehre ist Prinzipienlehre. In der Gegensetzung von Erkenntnis und Wissenschaft bedeutet die Erkenntnis Prinzip, die Wissenschaft Prinzipiatum. Auf diese Weise wird der Gegensatz Subjekt-Objekt auf den Gegensatz zwischen Prinzip und Prinzipiatum reduziert. Die Frage: Wer erkennt, bleibt im Gebiete der Bewußtheit und wird darum in der Logik gar nicht behandelt; eine logische Frage bleibt nur die: Wodurch wird erkannt. Die Intentionalität wird endgültig als ein nicht erkenntnistheoretisches Problem bei Seite geschoben und logisch überwunden.

166.

Namenregister.

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert. No. 27.

Der Rechtsbegriff
auf Grundlage der
Stammlerschen Sozialphilosophie.

Von

Isaac Breuer
Dr. iur.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1912.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben gratis.

Satzungen der Gesellschaft
(Geschäftsführer: Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S.)
durch den stellv. Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48,
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Herrn

Dr. iur. Herbert Brinkmann-Westheim

in Freundschaft

zugeeignet.

V

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Anregung des Herrn Professor Dr. Heymann in Marburg. Durch ihn wurde ich zunächst auf das Problem der Verbindlichkeit der Handelsusancen im kaufmännischen Rechtsverkehr aufmerksam gemacht. Die Untersuchung dieses Problems führte mich bald genug auf das umfassendere, schwierigere Problem der Verbindlichkeit des Rechts überhaupt, auf das Problem des Rechtszwangs. Seiner Behandlung ist der Kern der ganzen Arbeit gewidmet. Die Anknüpfung an Rudolf Stammler ergab sich von selbst. Hat doch kein Jurist der Gegenwart das Problem des Rechtszwangs gleich ihm mit solch eindringender Schärfe und zugleich in einem so umfassenden systematischen Zusammenhang behandelt. Wenn ich auch in entscheidenden Punkten mich ihm nicht anzuschließen vermochte, so glaube ich doch keinen Zweifel darüber gelassen zu haben, welch gewaltige Förderung ich seinem Lebenswerk zu verdanken habe. —

Die Arbeit war ursprünglich als Dissertation gedacht. Doch hätte sie vor der Marburger juristischen Fakultät nicht ohne tief einschneidende Änderungen Gnade gefunden, Änderungen, zu denen ich mich nicht entschließen konnte. Mag der Leser entscheiden, ob ich Recht hatte. Vor drei Jahren verfaßt, entspricht die Arbeit nicht mehr ganz meinen gegenwärtigen Anschauungen. Doch liegen die Änderungen, die ich heute vornehmen würde, auf einem ganz anderen Gebiet, als die seiner Zeit mir angesonnenen.

Herrn Professor Dr. Heymann spreche ich auch an dieser Stelle meinen Dank aus für vielfache Anregung und Förderung.

Frankfurt a. M., im August 1912.

Dr. Isaac Breuer.

1.

Erstes Kapitel.

Notwendigkeit der kritischen Methode.

Eine Arbeit, die, wie die vorliegende, mit Hilfe der an den Namen Kants sich knüpfenden kritischen Methode zu einer Klärung des immer noch viel umstrittenen Begriffs vom Recht auf Grundlage der Stammlerschen Sozialphilosophie gelangen will, bedarf für die Juristen, an die sie sich in erster Linie wendet, einiger einführenden Worte der Rechtfertigung, vor allem hinsichtlich ihrer Methode, die, der Philosophie entlehnt, der juristischen Wissenschaft fern genug zu liegen scheint und von Anbeginn der Befürchtung Raum gibt, es werde der alte Fehler einer längst überwundenen Rechtsphilosophie, das gesetzte Recht außer Acht zu lassen und statt seiner das Recht, wie es sein sollte, allein ins Auge zu fassen, hier seine unerwünschte Auferstehung feiern.

Dem gegenüber erklären wir gleich zu Beginn, daß unsere Ausführungen durchaus den Anspruch erheben, den Begriff des positiven Rechtes — ein anderes gibt es nicht — zu bestimmen und den Boden der Rechtserfahrung nirgends zu verlassen, ob sie gleich bis an deren äußerste Grenze zu gehen gewillt sind. Soll der Begriff vom Recht wirklich wissenschaftlich fruchtbar sein, dann muß er zugleich, wie weiterhin gezeigt wird, über das Wesen und die Eigenart der juristischen Erkenntnis Aufschluß geben. Zur Auffindung eines solchen Begriffes ist aber die kritische Methode allein im Stande. Und mehr als je tut diese in der Gegenwart der Rechtswissenschaft not.

Die Rückkehr zu Kant ist der große Fortschritt, den in unserer Zeit die deutsche Philosophie gemacht hat. Die Philosophie Kants ist die wirksamste Waffe geworden, um die eisernen Fesseln zu zersprengen, mit welchen im vergangenen Jahrhundert die bor-

nierteste aller Weltbetrachtungen, mit welchen der Materialismus die ehedem so kühne Schwungkraft deutschen Denkens zu lähmen versucht hatte.

Die wunderbaren Erfolge der Naturforschung, die ungeheuere Machterhöhung, die die Menschheit ihr zu verdanken hat, waren ganz dazu angetan, sie mit trunkenem Selbstbewußtsein zu erfüllen und ihr die siegesfrohe Zuversicht zu geben, daß es ihr gelingen müsse, an der Hand ihrer Methode, die in der Erforschung der in dem Begriffe der Natur zusammengefaßten Erfahrung so Großes geleistet, auch über die Erfahrung hinaus die letzten Geheimnisse des Seins, um die sich die Philosophen seit Jahrhunderten vergebens bemüht, wie spielend zu enthüllen. Das Gesetz der Kausalität wurde zum unumschränkten Alleinherrscher im Reiche der Wissenschaft proklamiert, Erkenntnis der kausalen Zusammenhänge mit wissenschaftlichem Forschen überhaupt identifiziert. Und so geriet die Philosophie in die drückendste Knechtschaft und wurde zu einem bloßen Anhang der Naturforschung herabgewürdigt. In vollendetster Abhängigkeit von dieser sollte sie lediglich dazu berufen sein, die Ergebnisse des exakten, naturwissenschaftlichen Denkens zu einer allumfassenden Welt- und Lebensanschauung mit mehr oder weniger Phantasie, mit mehr oder weniger Poesie auszugestalten.[1]) —

Da war es der zu neuem Leben erweckte Kant, der den angemaßten Anspruch der Naturwissenschaft vernichtend zurückwies. Vor das Forum der Kritik gerufen, mußte der Materialismus schmählich unterliegen. Nur so lange es im Reiche der Wissenschaft keinen Richter gab, konnte Naturforschung sich ihres geraubten Besitzstandes erfreuen; den „Streit der Fakultäten" zu schlichten, ist die Kantische Kritik allein im Stande. Denn sie allein ist nicht Partei. Sie ist Richterin im Reiche des Denkens, in welchem Verstand und Vernunft Gesetzgeber sind. Ihre Zeiten überdauernde Geltung, das Geheimnis ihres der Gegenwart mit ihrer der Kantischen Epoche unendlich überlegenen Wissenschaft völlig gerecht werdenden Ideengehaltes beruht darin, daß sie nicht die Lehre von einem stets zeitlich bedingten, bestimmten System, sondern reine Formalwissenschaft, nichts als Methodenlehre ist. Sie hat es niemals mit einzelnen Erkenntnissen zu tun, deren Gewinnung sie den Fachwissenschaften völlig überläßt, an deren

1) Vgl. Fr. Albert Lange, Geschichte des Materialismus, 1. Aufl. 1866.

wandelbarem Geschick sie keinen Teil hat.[1]) Sie ist die späteste schwierigste Aufgabe, vor die der erkennende Geist sich gestellt sieht. Der erkennende Geist, mitten in die Erfahrung gestellt, sucht diese zunächst theoretisch wie praktisch zu bewältigen. Er tut dies, ohne an seine Befähigung wie Berechtigung zu solchem Tun zu zweifeln. Vor der quaestio facti tritt die quaestio juris vollkommen zurück. Erst wenn erstere bis zu einem gewissen Grad gelöst erscheint und dem erkennenden Geist Muße verbleibt, nach neuen Gebieten der Eroberung Umschau zu halten, zugleich eine müde fin de siècle-Stimmung dem blinden Selbstvertrauen Abbruch zu tun beginnt, erscheint der Moment gekommen, da die Aufmerksamkeit vom erkannten Objekt sich auf das erkennende Subjekt hinlenkt und dieses zum Gegenstand eigener Wissenschaft gemacht wird. Die kritische Philosophie ist nun eben die Lehre vom Subjekt im Gegensatz zu allen übrigen Wissenschaften, die sich in der Erkenntnis des Objektes teilen.[2])

Eine jede Einzelwissenschaft, wenn anders sie wirkliche Erkenntnis liefern will, faßt die unendliche Fülle des Gegebenen in einer bestimmten Form zur Einheit zusammen und kann nur vermöge dieser ordnenden und richtenden Form zur Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit des Gegebenen gelangen. Diese Form wird, falls man vom Objekt ausgeht, allemal vorausgesetzt; denn nur durch die Form wird das Objekt überhaupt zum Objekt. Geht man dagegen vom Subjekt aus, so wird gerade diese eben noch als notwendige Voraussetzung angenommene Form zu selbständigem Problem gestaltet. Hier tritt die unendlich hohe Bedeutung der Kantischen Kritik und ihre zentrale Stellung gegenüber den Einzelwissenschaften klar hervor.

Nur der Inhalt wechselt, die Form bleibt stets dieselbe. Und darum eben konnte die Kantische Methode den Wechsel der Zeiten überdauern. Weil sie aber eine Lehre der Form ist, darum ist sie allein im Stande, Grenzstreitigkeiten der Einzelwissenschaften untereinander zu schlichten, sowie Kompetenzüberschreitungen zu rügen und zurückzuweisen. So hat sie, indem sie die formalen Erkenntnisbedingungen der Naturwissenschaft erneut aufdeckte, deren An-

1) Vgl. W. Windelband, Präludien, 2. Aufl. 1903. S. 1 ff.

2) Vgl. H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892, ein Buch, das in wunderbar plastischer Sprache diejenige Richtung des Neukantianismus präzisiert, die an die Namen Windelband, Dilthey, Rickert und Münsterberg sich knüpft.

spruch, über die Erfahrung hinaus vom relativ Gegebenen zum Absoluten hinauszuschreiten und eine ethisch bestimmte Welt- und Lebensanschauung zu bieten, mit dauerndem Erfolg zurückgewiesen und den philosophischen Systemen wieder freie Bahn geschaffen.

Aber nicht nur gegenüber der Philosophie hat die Naturwissenschaft sich Kompetenzüberschreitungen zu Schulden kommen lassen. Es ist für die überragende Stellung der Naturwissenschaft im vergangenen Jahrhundert durchaus bezeichnend, daß selbst die sprödeste, fremde Einflüsse am konsequentesten ablehnende Wissenschaft, daß selbst die Jurisprudenz sich ihr nicht hat verschließen können. Naturwissenschaftliche Anschauungen und Begriffe sind unversehens bis ins innerste Heiligtum des Rechts gedrungen,[1]) und die Verheerungen, die sie dort angerichtet haben und noch anrichten, können gar nicht hoch genug taxiert und bitter genug beklagt werden. Denn die Rechtswissenschaft ist keine theoretische Wissenschaft, um die zunächst nur ein kleiner Kreis von Eingeweihten interessiert ist, und deren Streitfragen, fernab vom Markte des Lebens, die stille Stube der Gelehrten zum Schauplatz haben. Es gibt keine Wissenschaft, die so sehr wie sie es nötig hat, stets und immer den engsten Zusammenhang mit den breiten Volksschichten zu bewahren, und deren Untergang so sehr wie der ihre gewiß ist, wenn der gesunde Herzschlag des Volkes ihr kein neues reines Blut mehr zutreibt und keine Leitung vorhanden ist, welche die zarten Schwingungen der Volksseele ihr augenblicklich übermittelt. Die Rechtswissenschaft ist durch und durch eine praktische Wissenschaft. Die Forderungen des Tages sind es, die sie zu erfüllen hat und von der Art, wie sie das tut, hängt das augenblickliche Wohl und Wehe der Volksgenossen, hängt der Bestand und die Zukunft des Staates ab. Nicht ohne unabweislich zwingenden Grund und nicht ohne dringende Not darf darum Ideen, die der Rechtsüberlieferung sowohl wie der herrschenden Volksanschauung fremd sind, der Eintritt in die Hallen des Rechts gewährt werden, und zumal das Fundament des Rechts muß mit peinlichster Sorgfalt vor der Tyrannei der Augenblicks- und Modegötzen bewahrt bleiben.

Das Fundament des Rechtes ist die Idee der Gerechtigkeit. Auf die Idee der Gerechtigkeit als Zentralidee des Rechtes hat

---

1) Daß beispielsweise die Marxistische Sozial- und Rechtslehre durchaus unter dem Einfluß naturwissenschaftlicher Begriffe steht, hat Stammler überzeugend nachgewiesen.

aber gerade die Naturwissenschaft ihre schärfsten Angriffe gerichtet und in der bewußten Überwindung und Umdeutung dieser Idee ihr klar ausgesprochenes Ziel sich gesetzt.[1]) Denn es ist wahr, die Idee der Gerechtigkeit setzt jedem, der an das Recht mit den Methoden der Naturwissenschaft herantritt, hartnäckigsten Widerstand entgegen. Wem schließlich alles zur Natur geworden, der kennt nur die Betrachtung des in Raum und Zeit Gegebenen, er sieht überall nichts als kausale Notwendigkeit,[2]) und die Regeln dieser Notwendigkeit im einzelnen aufzuspüren, ist der Inbegriff all seiner Aufgaben. Die Idee der Gerechtigkeit aber ist in Raum und Zeit nicht zu finden und schwebt zeitlos über allen Ereignungen als formal unveränderliches Postulat. Was weiß die naturwissenschaftliche Methode mit ihr anzufangen? Sie leugnen, geht nicht gut an, da sie unzweifelhaft vorhanden. So bleibt nichts anderes übrig, als daß selbst diese freieste aller Ideen in den Bannkreis der Notwendigkeit herabgezogen wird und schließlich einer sie bis zur Unkenntlichkeit entstellenden Umdeutung sich unterwerfen muß. Weil Menschen, Zeit und Raum unterworfene Menschen die empirischen Träger der Idee der Gerechtigkeit sind, so wird das selbstverständlich nach psychologisch-naturwissenschaftlicher Methode zu erforschende Gesetz des Entstehens und Zustandekommens dieser Idee im empirisch bedingten Menschen zum alleinberechtigten Inhalte dieser Idee selber erklärt, und unter lautem Hinweis auf die gar nicht anzuzweifelnde Tatsache, daß der Mensch zur Fassung der Idee der Gerechtigkeit notwendig kausiert sei, wird der Idee selber das Kausalitätsgesetz wie ein Fangnetz übergeworfen. Hält man aber erst einmal so weit, so macht es keine ernsthaften Schwierigkeiten mehr, entwicklungstheoretische Vorstellungen bis ins innerste Reich der Jurisprudenz hineinzutragen, da ja die Idee der Gerechtigkeit selber entwicklungsgeschichtlich zergliedert — und damit vernichtet ist.

Es gibt kein Gebiet, das nach dem allgemeinen Volksbewußtsein so sehr unter der ausschließlichen Herrschaft der Gerechtigkeit steht, wie das Strafrecht. Nirgends hat aber auch so wie hier

---

1) In dem, freilich heute bereits etwas abgeflauten, Ansturm gegen die sog. klassische Strafrechtstheorie erblicken wir nichts anderes, als ein Eindringen naturwissenschaftlich orientierter Denkungsart in die Rechtswissenschaft.

2) Der Charakter dieser kausalen Notwendigkeit wird keineswegs geändert, wenn sie, wie von Kohler, als Entwicklung latenter Kräfte aufgefaßt wird. Vgl. Joseph Kohler i. d. Deutschen Juristen-Ztg. 1904, S. 27 ff.

die naturwissenschaftliche Denkweise zersetzend und vernichtend gewirkt. Unrecht muß durch Strafe gesühnt werden! Im Herzen des Volkes steht dieser Satz mit flammenden Lettern geschrieben und gilt als ewiges, unverbrüchliches Postulat der Gerechtigkeit. Was sagt der naturwissenschaftlich denkende Jurist zu alledem? Die im Namen und nach Maßgabe der Gerechtigkeit vom Volke gegen den Verbrecher geforderte Strafe führt er entwicklungsgeschichtlich auf die jedem Lebewesen natürlich innewohnende Reaktion gegen Daseinsstörungen zurück, eine Reaktion, die in dem mit Bewußtsein seines Tuns ausgestatteten Menschen als Gefühl der Rache erkannt werde, und bemißt folgerichtig jede Strafe nach der Maßgabe ihrer Tauglichkeit, die Daseinsstörungen künftig zu verhindern. An die Stelle der Idee der Gerechtigkeit tritt der Zweckgedanke. Oberster Zweck ist das Dasein. Einen anderen Zweck vermag die Naturwissenschaft nicht anzuerkennen. Denn sie ist die Lehre vom Seienden. Als theoretische Wissenschaft stellt sie die Gesetze des Seins fest. Als praktisch-technische Wissenschaft lehrt sie den vom Instinkt in langer Entwicklungsdauer losgelösten und auf Verstand und Vernunft hingewiesenen Menschen, im Kampfe ums Dasein sich zweckmäßig, d. h. den Gesetzen des Seins entsprechend, zu betätigen. Und die Jurisprudenz ist eben ein praktisch-technischer Zweig der Naturwissenschaft.

So gelangt der „moderne“ Jurist zu Ergebnissen, die in schreiendstem Gegensatz zum ethischen Bewußtsein des Volkes stehen. Ihm ist der Verbrecher lediglich ein Schädling im Kampfe ums Dasein, dessen sich die Gesellschaft zu erwehren hat. Je „antisozialer“ der Verbrecher seiner Gesinnung nach ist, um so größer muß zweckentsprechend die Strafe sein. Der „Gewohnheitsverbrecher“, der aus dieser Gewohnheit heraus einen kleinen Diebstahl beging, ist härter zu strafen, als der „Augenblicksverbrecher“, der in plötzlicher, kaum wieder zu erwartender, jähzorniger Aufwallung einen Menschen getötet hat. Mag das auch dem derzeitigen Rechtsbewußtsein des Volkes schnurstraks zuwiderlaufen, so ist es Aufgabe des Juristen, der sein Rechtsbewußtsein naturwissenschaftlich „geläutert“ hat, die Anschauungen des Volkes einer Korrektur zu unterziehen, das Volk zu seiner eigenen „Höhe“ heranzubilden.

Gegenüber solch anmaßlicher Hinwegschreitung über all das, was als unverjährbarer Anspruch im Herzen jedes einfachen Menschen lebt, gegenüber dieser naturwissenschaftlichen Zersetzung und

Durchtränkung der Jurisprudenz gibt es nur eine einzig mögliche Abwehr: die kritische Sicherstellung der Grundlagen des Rechts. Die Bezugnahme auf das Volksempfinden ist allein nicht hinreichend. Dieses Empfinden muß wissenschaftlich herausgearbeitet und gerechtfertigt werden. Die Jurisprudenz, in ihrem innersten Kern angegriffen und bedroht, muß die Naturwissenschaft vor das Forum der Kritik zu gemeinsamer Verhandlung laden. In stolzem Zutrauen zu uns selber und gestützt auf mehr als tausendjährige gesicherte und täglich erprobte Rechtsüberlieferung hatten wir uns bisher begnügt, den Rechtsstoff als gegebene Tatsache hinnehmend, ihn in feiner, ja zuweilen überfeiner Ausarbeitung zu einem formvollendeten Kunstwerk auszugestalten: Wir haben die quastio facti in unserer Wissenschaft jederzeit glänzend gelöst, und jedes neu entstehende Recht findet unsere bewährten Meister auf ihrem Platz. Allein nun ist das Fundament des stolzen Baus bedroht, und da gilt es, die Kelle mit dem Schwert zu vertauschen, um den bereits eingedrungenen Feind abzuwehren. Auf die Eigenart der juristischen Erkenntnis als solcher, auf die der juristischen Betrachtungsweise eignende Form, durch die der Gegenstand allererst zu einem juristischen Gegenstand in vollkommener Eigenart wird, müssen wir unsere gesamte Aufmerksamkeit konzentrieren und hier, wo die Stellung der juristischen Wissenschaft den anderen Disziplinen gegenüber in Selbständigkeit befestigt werden soll, kann nur die kritische Methode zu erwünschtem Ziele führen.

Die juristische Wissenschaft ist bislang in der Empirie stecken geblieben. Ethik, Naturwissenschaft und Ästhetik haben längst sich als Wissenschaften von formal ewigem Wahrheitsgehalt begreifen gelernt. Zeitlos wie das Gesetz der Kausalität ist das Gesetz der Schönheit und der Imperativ der Sittlichkeit. Und nur der Jurist sollte lediglich den Bedürfnissen des Tages dienen? Wahrlich aus Angst, in die Fehler des glücklich überwundenen Naturrechtes zu verfallen, haben wir unsere Wissenschaft nachgerade jedes Ewigkeitsgehaltes beraubt, bemüht, sie von der Sittlichkeit vollends zu trennen, haben wir ihre Heiligkeit möglichst herabgemindert. und laufen so Gefahr, das entgötterte Recht zum Kind des Augenblicks, zum bloßen Diener der Naturnotwendigkeit zu entwürdigen. Die Idee der Gerechtigkeit droht zu einer bloßen massenpsychologischen Tatsache zu werden, auf die, wieder aus Utilitätsrücksichten, allenfalls schonend Bezug genommen werden

muß, wenn die das Gemeinwesen ordnende Regel im einzelnen festgelegt werden soll.

Das darf nicht sein. Das Wort Naturrecht darf nicht das Schreckwort bleiben, mit dem jede tiefer eingehende Untersuchung der formalen Grundlagen des Rechtes diskreditiert und unmöglich gemacht wird.[1] Es handelt sich nicht darum, daß mit Hilfe der Philosophie die Naturwissenschaft aus dem Rechte vertrieben werde, um dann das Recht der Philosophie dauernd untertänig zu machen. Gerade im Gegenteil soll das Recht als selbständige Wissenschaft theoretisch einwandfrei begründet werden. Hierzu bedarf es aber der kritischen Selbstbesinnung, bedarf es der methodischen Darlegung der Form der juristischen Erkenntnis. Wir behaupten: Es gibt eine juristische Wahrheit nicht minder, wie es eine logische und ästhetische Wahrheit gibt; eine Wahrheit, die ihrer Form nach Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit für sich in Anspruch nimmt und daher vermöge dieses Anspruchs nicht lediglich durch die Erfahrung begründet sein kann. Denn die aus Erfahrung gewonnenen Sätze können Notwendigkeit für sich nicht verlangen. Man muß daher, um die Natur der juristischen Wahrheit zu ergründen, auf das Subjekt der Erkenntnis, auf Verstand und Vernunft zurückgreifen, kritisch die Voraussetzungen für die Möglichkeit des Zustandekommens einer juristischen Erkenntnis zu bestimmen suchen und so in der im Subjekt beruhenden Form der juristischen Erkenntnis das Bindeglied aufweisen, das dem juristischen Urteil im logischen Sinne Notwendigkeit verleiht. Wer aber solches unternimmt, der wandelt bewußt oder unbewußt in den Bahnen unseres großen Meisters, hat bewußt oder unbewußt dessen Methode in die Jurisprudenz eingeführt.

So zeigt es sich klar, daß die kritische Methode Kants kein Sondereigentum irgend einer bestimmten Disziplin, etwa der Philosophie im zünftigen Sinne des Wortes, sein darf. Die Kantische Lehre ist ganz allgemein Wissenschaftslehre Fichteschen Angedenkens, und ihrer kann darum keine Wissenschaft entraten, die ihren Jüngern mehr als Zufallserkenntnisse des Augenblicks übermitteln will. Die Einführung Kants in die Jurisprudenz bedeutet mithin die frohe Aussicht auf völlige Gleichstellung dieser Wissenschaft mit den übrigen Disziplinen, die sich eines Ewigkeits-

---

1) Vgl. Emil Lask, Rechtsphilosophie, in Windelbands Festschrift für Kuno Fischer. 2. Aufl. 1907. S. 270.

gehaltes rühmen können, die Hoffnung auf ihre endgültige Befreiung von der ihr durchaus fremden Methode naturwissenschaftlichen Denkens, bedeutet die Restauration der Idee der Gerechtigkeit in ihre frühere, stolze, alles überragende Würde. Und hier, wie auch sonst, wird es sich zeigen, daß die kritische Methode, ihres der Denk- und Anschauungsweise des gewöhnlichen Mannes so überaus fremden Charakters ungeachtet, letzten Endes dazu beiträgt, dem von ihr so viel geschmähten „gesunden Menschenverstand“ durch wissenschaftliche Begründung des von diesem dogmatisch für wahr Hingenommenen zu seinem endlichen Rechte, zu seiner unanfechtbaren Gültigkeit zu verhelfen. So wird es gerade die kritische Methode sein, die dem Rechte den ihm unentbehrlichen Zusammenhang mit dem Empfinden des Volkes in wissenschaftlich einwandfreier Weise wieder zurückgibt.

Zweites Kapitel.

Überleitung zu Stammlers Sozialphilosophie.

Unter allen Wissenschaften gibt es eine, der von Anbeginn an das besondere Glück zufiel, in gradliniger Entwicklung von Erkenntnis zu Erkenntnis auf gesicherter Grundlage fortzuschreiten, und deren Wahrheitsgehalt anzuzweifeln selbst die kühnste Skepsis kaum je sich unterstanden hat. Diese Wissenschaft ist die Mathematik. Während die Naturerkenntnis nur auf dem Wege gewaltiger Katastrophen zu ihrer heutigen Höhe sich emporgerungen hat, Katastrophen, die das heiße Streben und die gepriesensten Erfolge vergangener Geschlechter in leeren Wahn gewandelt und für die Gegenwart zu vollendeter Bedeutungslosigkeit verurteilt haben, führt ein grader Weg von den griechischen Mathematikern bis zu den Mathematikern der Jetztzeit, reichen sich in der Mathematik die Generationen in friedlicher Zusammenarbeit die Hände, und die glückgekrönten Erfolge der Späteren erheben sich nicht auf den Leichenfeldern vergangener Geschlechter. Die philosophische Zahlenlehre des Pythagoras begegnet heute, wenn nicht spöttischem Achselzucken, so im besten Falle mitleidiger, oder vollkommen unhistorischer Umdeutung, indes der vielberufene pythagoräische Lehrsatz zu Recht besteht wie am ersten Tag und heute noch ebenso gelehrt wird, wie er einst dem gedankenfrohen Haupte des Meisters entsprungen ist.

Unter solchen Umständen mag es nicht Wunder nehmen, wenn zu allen Zeiten die vielumneidete Mathematik zum Vorbild und Maßstab aller und jeder Wissenschaft mit besonderer Liebe erwählt wurde, und der Ehrgeiz der Jünger anderer Disziplinen stets dahin ging, für ihr Gebiet eine nicht minder gesicherte Grundlage zu schaffen, als die Mathematik seit je ihr eigen nennt.

Und diesem Ziele glaubte man am ehesten dadurch näher zu kommen, daß man die Methode mathematischer Wahrheitsforschung auf die eigene Wissenschaft anzuwenden sich bestrebte. Denn nicht dem Gegenstande der Mathematik, sondern ihrer Methode schrieb man ihre vorbildlichen Erfolge zu. Und so errang die mathematische Methode, der mos geometricus, für eine Weile die Alleinherrschaft in der Wissenschaft. Der geniale Versuch Spinozas, more geometrico ein der Mathematik an unmittelbarer Gewißheit nicht nachstehendes philosophisches System zu begründen, ist bekannt genug. Allein auch in der Jurisprudenz hat der mos geometricus seine Triumphe gefeiert und bis in unsere Zeit erheblichen Schaden gestiftet.

Grundlage der Mathematik sind ihre Definitionen. Von ihnen ausgehend, schreitet sie zu ihren Axiomen und weiter zu ihren Demonstrationen in imponierender Selbstgewißheit fort. Warum sollte nicht auch in der Jurisprudenz ein Ähnliches gelingen? Was in der Mathematik die Konstruktion ist, das sollte in der Jurisprudenz die Logik ersetzen. Es erschien als Hauptaufgabe der Jurisprudenz, eine genaue Definition der einzelnen Rechtsbegriffe zu liefern und alsdann aus diesen Definitionen in strengster Deduktion die einzelnen Rechtssätze logisch abzufolgern. Letztere schlummerten gewissermaßen keimartig in den Definitionen und brauchten aus ihnen lediglich entwickelt zu werden. Die juristische Erkenntnis vollzog sich mithin in logischen Urteilen rein analytischer Natur. Die Definitionen selbst waren historisch gegeben. Man fand sie in dem als unerreichtes Muster gepriesenen römischen Rechte vor. Es handelt sich nur darum, sie mit allen ihren Folgerungen zu einem geschlossenen System zu verarbeiten. Die ganze Rechtswissenschaft war mithin nichts anderes als ein Teil der angewandten Logik. Juristisch denken und logisch denken waren vollkommene Synonyma.

Da war es Kant, der zunächst für die Philosophie dem Unfug des mos geometricus ein endgültiges Ende bereitete. Die mathematischen Definitionen sind schöpferischer Natur, und darin allein liegt ihr Wert begründet. Sie sind nichts als die auf eine Formel gebrachte willkürliche Raumanschauung, und der zwingende Beweis ihrer Richtigkeit besteht darin, daß sie jederzeit konstruierbar sind. Die Mathematik beruht auf Definitionen, denn sie schafft sich durch die Definitionen allererst die Gegenstände ihrer Erkenntnis. Es sind nicht bereits vorher, wenn auch unklar, vor-

handene Begriffe, die sie definiert, sondern durch die Definitionen kommt gerade der Begriff zu Stande. Die Philosophie hingegen findet die verstandesmäßigen Erfahrungsbegriffe bereits vor, und ihre Aufgabe ist es, diese Begriffe zu klären. Sie kann daher, wenn sie nicht rein dogmatisch willkürliche Begriffe, also leere Phantasien, aufstellen will, nicht von feststehenden Definitionen ihren Ausgang nehmen, vielmehr ist die klare und deutliche Definition der Zielpunkt, zu dem sie in mühsamer Arbeit hinzustreben hat.

Nicht anders aber steht es mit der Rechtswissenschaft. Und hier ist es das große Verdienst Iherings, der „Begriffsjurisprudenz“ mit meisterhafter Schärfe entgegengetreten zu sein. Die Jurisprudenz ist keine logische, sondern eine durch und durch praktische Wissenschaft. Sie kann keine einzige Definition von zeitloser Allgemeingültigkeit aufstellen, denn sie hat den wechselnden Bedürfnissen des Tages zu dienen. Ihering hat den Zweckgedanken zum beherrschenden Prinzip des Rechts gestempelt. Das Recht ist eine gesellschaftliche Zwangsregel und hat den Zwecken der Gesellschaft stets und überall Rechnung zu tragen, in ihnen Norm und Maßstab zu finden. Die Zwecke der Gesellschaft sind aber die nämlichen wie die der zur Gesellschaft zusammengefaßten Individuen: Die Erhaltung des Daseins im weitesten Sinne des Wortes. Dem Wechsel der Daseinsbedingungen, den veränderten Lebensumständen, entspricht daher stets auch ein Wechsel des Rechtes. Bei der Anwendung des einmal gesetzten Rechtes, bei der Subsumption des Einzelfalles unter den allgemein gehaltenen Rechtssatz mag die Logik immerhin zu ihrer Geltung kommen. Der Gesetzgeber dahingegen darf nie und nimmer von feststehenden Definitionen ausgehen, sondern hat mit offenem Auge die Gegenwartsbedürfnisse zu erwägen und als geeignetes Mittel zu ihrer Befriedigung zweckmäßig das Recht zu gestalten.

Der ungeheuere Fortschritt, der in der Iheringschen Lehre liegt, ist nicht zu verkennen. Er, der den Geist des römischen Rechts erfaßt hat, wie kein anderer, erschien gerade darum berufen, in diesem vollendetsten aller Rechtssysteme überall die zeitlich zufälligen Wurzeln aufzudecken, die zeitlich zufälligen Schranken zu erkennen und so zur Überwindung der Sklaverei beizutragen, in die allgemach die deutsche Rechtswissenschaft unter das römische Recht geraten war. Den Geist eines Rechts verstehen, heißt nichts anderes, als seine Notwendigkeit für den

Augenblick erkennen, seine Zufälligkeit gegenüber dem Wechsel der Zeiten durchschauen.

Andere Zeiten, andere Rechte. Wenn es aber mithin keine einzige Rechtsdefinition von zeitloser Geltung gibt, so kann doch der Begriff des Rechtes lediglich ein rein formaler sein. Inhaltlich läßt sich vom Recht aller Zeiten nichts Gemeinsames sagen, so lang man auf empirisches Recht — und gibt es denn ein anderes? — sich bezieht. Definieren heißt eben: Von einer Gruppe mannigfaltiger Erscheinungen das ihnen allen Gemeinsame, wodurch sie in Gedanken zu dieser Gruppe zusammen geschlossen sind, bestimmen und festlegen. Unter welchem Gesichtspunkte ist nun der Begriff vom Recht entstanden? Faßt er etwa alle Gemeinschaft ordnenden Regeln zusammen, insofern sie die Befriedigung der Bedürfnisse der Gemeinschaft auf eine in gewisser Beziehung inhaltlich einheitliche Art zu regeln bestimmt sind? Es scheint nicht so. Wechselnd, wie die Bedürfnisse, muß auch die Art ihrer Befriedigung sein, und es wären mithin inhaltlich die Rechtsregeln unter einen gemeinsamen Begriff schlechterdings nicht zu fassen.

Die herrschende Ansicht stimmt dem vollkommen bei. Das Gemeinschaftliche aller Rechtssätze findet sie nicht in dem, was die Rechtssätze befehlen, sondern darin, wie sie befehlen: Das Recht ist die Ordnung des Gemeinschaftsleben durch Zwangsregeln.[1]) Der Zwang ist das begriffbildende Merkmal. Wenn aber dem so ist, dann kann eine das Wesen der juristischen Erkenntnis behandelnde Untersuchung von dem also gebildeten Rechtsbegriff ihren Ausgangspunkt nicht nehmen. Dieser Begriff sagt von der juristischen Erkenntnis überhaupt nichts aus. Er gibt im besten Falle ein Symptom an, wann eine juristische Erkenntnis vorliegt. Von der Eigenart dieser Erkenntnis schweigt er vollkommen. Er ist überhaupt nur zu Stande gekommen durch sorgfältigste Weglassung alles dessen, worauf es, wie Ihering mit Recht lehrte, eben ankommt: Durch Weglassung des Zweckes im Recht. Er ist erkenntniskritisch wertlos. Wertlos, wie im Grunde alle empirischen Begriffsdefinitionen. Sie konstruieren ja nicht die Erfahrung, sondern hinken ihr stets nach. Sie gehören, wie Kant einmal sagt, nicht ad esse, sondern höchstens ad melius esse.

1) Über die an das Merkmal des Zwanges sich knüpfende Streitfrage vgl. das vierte Kapitel. Wir nehmen hier nur voraus, daß unter Zwang die schlechthinnige Verbindlichkeit zu verstehen ist.

Wann eine juristische Erfahrung vorliegt, in welchem Falle man sagen könne, daß empirisch ein Recht vorhanden sei, das war wohl niemals ernstlich zweifelhaft. Die Definition des Begriffes vom Rechte besagt aber eben nichts mehr, als dies: Sie will ein untrügliches Mittel angeben, an dem man erkennen kann, ob man ein Recht vor sich habe oder nicht. Unsere Frage aber lautet nicht: Wann liegt empirisch ein Rechtssatz vor, sondern: Gibt es eine spezifisch juristische Erkenntnis, und wenn es eine gibt: Wie kommt sie zu Stande? Auf diese Frage gibt die übliche Definition des Begriffs vom Recht keine Antwort. Es kann sehr wohl eine juristische Erfahrung geben, ohne daß es eine spezifisch juristische Erkenntnis gibt. Es läßt sich zum Beispiel der Begriff des Apfels durch Zusammenfassung der allen Äpfeln gemeinsamen Merkmale in voller Klarheit fassen, und es unterliegt dennoch keinem Zweifel, daß die Erkenntnis der dem Apfel beiwohnenden Eigenschaften nach den allgemeinen Gesetzen der Naturerkenntnis überhaupt vor sich geht. Der Begriff des Rechts als einer Gemeinschaft ordnenden Zwangsregelung vermag aber ebenfalls lediglich die Rechtserfahrung als ein besonderes Gebiet der Erfahrung überhaupt abzugrenzen, sagt aber nichts darüber, ob und unter welchen besonderen Gesetzen diese Erfahrung steht.

Anders wäre es, wenn es in der Tat, um mit Ihering zu reden, einen besonderen juristischen „Begriffshimmel“ gäbe, wenn zum Beispiel in der Tat die römischrechtliche Definition der Obligation eine unmittelbar von der Vernunft abzuleitende wäre, wie etwa der Begriff des Kreises sich unmittelbar aus der in bestimmter Weise gewillkürten Anschauung ergibt. Allein diesen „Begriffshimmel“ hat Ihering erstürmt und niedergerissen. An seine Stelle hat er die Erfahrung gesetzt, deren besonderer Ausschnitt die Jurisprudenz ist. Damit ist, wie es scheint, der Rechtsbegriff zu einem lediglich eine bestimmte Gruppe qualifizierter Erfahrungen zusammenfassenden Erfahrungsbegriff geworden. Ist nicht damit auch jede juristische Erkenntnis in ihrer Eigenart unmöglich gemacht?

Wenn ein Begriff Gegenstand einer besonderen Erkenntnis sein soll, dann muß er die von ihm zur Einheit zusammengefaßte Vielheit der Erscheinungen in eine Form zusammenfassen, die nicht selbst wieder einer höheren, sie mit anderen Formen zusammenfassenden Einheit unterliegt. Diese Form darf nicht mehr selbst als ein Gegebenes Gegenstand der Erfahrung sein, vielmehr muß

allererst durch sie als eine a priori im erkennenden Subjekt beruhende Funktion die Erfahrung überhaupt ermöglicht werden. Nur die Definition eines Begriffes, die dessen aprioristische Elemente enthüllt, vermag eine Wissenschaft mit eigener Gesetzmäßigkeit zu begründen. An dem herrschenden Begriff des Rechtes ist aber nichts a priori gegeben, sind alle Elemente der Erfahrung entnommen und selber wieder einer höheren Einheit zu unterwerfen. Das Recht ist darnach eine durch das Merkmal des Zwanges besonders qualifizierte Gemeinschaftsregel. Hieraus erhellt sofort, daß die im Begriff des Rechts zusammengefaßten Tatsachen noch einer höheren, das Recht mitumfassenden Einheit unterliegen, nämlich dem Begriff der Gemeinschaftsregelung schlechthin, als deren durch das Merkmal des Zwanges ausgezeichnete Unterart das Recht erscheint. Damit aber wäre zugegeben, daß das Recht kein selbständiges, der Natur in Eigenart gegenüber zu stellendes Erkenntnisgebiet mit eigener Gesetzmäßigkeit sein kann. Zwar mag es immerhin möglich sein, daß durch das Merkmal des Zwanges beim Recht eine Reihe von bei den übrigen Gemeinschaftsregeln in solcher Weise nicht vorhandenen Erscheinungen zu Tage tritt, die eine besondere Erfassung und Darstellung erheischen, allein es würde das Recht hierdurch doch lediglich ein besonderer Abschnitt der Lehre von den Gemeinschaftsregeln überhaupt, wie etwa die Physiologie des Menschen von der der Tierwelt ausgeschieden und zum Gegenstand eingehender Spezialforschung geworden ist. Die Sonderheiten, durch welche das Recht aus der Lehre von den Gemeinschaftsregeln sich heraushob und zu einer selbständigen Disziplin sich ausbildete, beständen dann nicht in einer a priori im erkennenden Subjekt liegenden eigentümlichen Art der Zusammenfassung von in der Erfahrung gegebenen Mannigfaltigkeiten, die Sonderheiten lägen überhaupt nicht auf Seiten des Subjektes, sondern auf Seiten des auf gewisse, dem Recht durchaus nicht allein eignende Weise zur Einheit zusammengefaßten und dadurch erkannten Objektes.

Ganz anders der Gegenstand der Naturwissenschaft. Der Begriff Natur stellt in der Tat eine letzte, unmittelbar auf das Subjekt zurückzuführende Einheit dar. Natur ist die Zusammenfassung alles in der Erfahrung Gegebenen unter die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit sowie unter die als Kategorien bezeichneten ursprünglichen Verstandesformen, unter denen die Kategorie der Kausalität einen hervorragenden Platz

einnimmt. Der herkömmliche Begriff des Rechts führt überhaupt noch nicht auf eine im Subjekt beruhende, eine besondere Erfahrung ermöglichende Funktion zurück, setzt vielmehr schon eine bestimmte Erfahrung voraus und bezieht sich lediglich auf einen besonderen Teil dieser durch, außerhalb seines Bereiches liegende, Formen zu Stande gekommenen Erfahrung. Um eine eigene Gesetzmäßigkeit zu erkennen, muß man daher den Begriff des Rechts verlassen und auf diejenige Erfahrung zurückgreifen, deren besonderer Teil das Recht zu sein scheint: Auf die Gemeinschaftsregeln überhaupt.

Es mag nicht geleugnet werden, daß die hier vorgetragene Anschauung, wonach sich aus dem herrschenden Begriff des Rechts heraus, sowie aus der Art der tagtäglichen Anwendung positiven Rechtes eine juristische Erkenntnis in ihrer Eigenart nicht ohne Weiteres ableiten lasse, gerade dem Juristen höchst merkwürdig, ja widersinnig erscheinen muß. Das erscheint beinahe wie ein Protest gegen die mehr als zweitausendjährige Rechtstradition, gegen die ganze Tätigkeit unserer Richter, deren Streben auf Gewinnung spezifisch-juristischer Erkenntnis im Urteil gerichtet ist, und die Gefahr liegt nahe, daß man uns jenen modernen Stürmern zugesellt, die, unbefriedigt von der gesamten seitherigen Rechtsübung, der mehr als zweitausendjährigen konstruktiven Jurisprudenz den Fehdehandschuh zum Kampf auf Leben und Tod hingeworfen haben, um auf dem Boden des nimmer trügenden und nimmer versagenden Rechtsgefühls einen neuen, Menschheit beglückenden Heilesbau, den Tempel des „freien“ Rechtes zu errichten.[1]) In den Diktaten dieses im Subjekt beruhenden, Wirklichkeit gestaltenden Rechtsgefühles hätten wir ja sofort, wie es scheint, eine juristische Erkenntnis in vollster Eigenart, die den Anschauungsformen von Raum und Zeit, sowie den Verstandeskategorien korrespondierend gegenübergestellt werden könnte.

Nun, wir beeilen uns, das Tuch zwischen uns und diesen Stürmern mit aller Gründlichkeit zu zerschneiden. Nicht einzureißen sind wir gekommen, sondern zu befestigen, zu sichern. Wir wissen uns frei von der herostratischen Verwegenheit, in das ruhmgekrönte Gebäude der Altvordern in spielerischem Leichtsinn die Brandfackel zu schleudern, weil hie und da manches rissig,

1) Vgl. Fuchs, die Gemeinschädlichkeit der konstruktiven Jurisprudenz 1909, ein Buch, das in seiner Systemlosigkeit so recht im Gegensatz zu der Stammlerschen Sozial- und Rechtsphilosophie steht.

an dieser und jener Stelle manches brüchig geworden, und der kalte Lufthauch der Kritik durch die sonst so trauten Räume ungehindert zu pfeifen vermag. Keine Übereilung, keine Unbesonnenheit, wo es sich nicht um weltabgewandte Spekulationen, um Rätselfragen des Innenlebens, sondern um das in jedem Moment zu wahrende Heil des Staates, um das Wohl aller Volksgenossen handelt, das mit der Rechtsbetätigung steht und fällt! Es mag der, Welt- und Lebensanschauung in seinem Innern in Selbstständigkeit zu begründen strebende, Denker mit vollem Fug allem Überlieferten als Wardein gegenübertreten und in stolzer Freiheit sein: „Ich zweifle an Allem" entgegenhalten, erwartend, daß das Überkommene sich ihm erst rechtfertigte, und so das von den Vätern Ererbte sich ihm in eigenes Besitztum wandle. Der Jurist aber, in dessen Hand das in jedem Augenblick zu fördernde praktische Wohl der Volksgenossen gelegt ist, würde sich mit einer in Folge der durch und durch praktischen Natur seiner Disziplin notwendig alsbald ins Praktische sich kehrenden Skepsis nicht minder schwere Verfehlung an den Volksgenossen zuziehen, wie etwa der Arzt, der dem Heilung heischenden Kranken die seit Jahrhunderten bewährte Medizin nicht reichen will, weil deren heilende Kraftäußerung sich ihm theoretisch nicht einwandfrei zu rechtfertigen vermag.

In der juristischen Wissenschaft trifft die Beweislast stets und immer in voller Schwere den Neuerer. Ihm obliegt auch stets die Aufgabe, ehe er zerstörende Hand anlegt, für entsprechenden Ersatz zu sorgen. Ein Haus, das Schutz und Schirm vor allen Unbilden der Natur gewähren soll, man reißt es nicht ein, und wäre es auch noch so mangelhaft, noch so unwohnlich, man hätte denn vorher für passenden Ersatz, für neue Unterkunft hinlänglich Sorge getragen. Vermag aber das „Rechtsgefühl" ein solches Asyl zu gewähren? Das muß mit aller Entschiedenheit verneint werden. Auf das Rechtsgefühl so wenig wie überhaupt auf ein sonst wie geartetes Gefühl läßt sich eine Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmende Wissenschaft begründen. Das Gefühl ist eine durch und durch psychologische Erscheinung und beruht im Menschen als empirisch bedingtem Wesen. Die Wissenschaft aber hat, will sie formalen Ewigkeitsgehalt in sich bergen — und wäre sie denn sonst noch Wissenschaft? — von den Individuen zu abstrahieren und von reinem Verstand, sowie von reiner Vernunft ihre Gesetzmäßigkeit abzuleiten, und es wird ein vielleicht für immer unlös-

liches Problem bleiben, wie der Mensch als empirisch bedingtes, der Vergänglichkeit unterworfenes Wesen gewissermaßen von sich selbst sich los zu lösen vermag und in erhabenem Flug zum reinen Verstand und zur reinen Vernunft sich emporschwingt, allwo es keine Verschiedenheit der Individuen mehr gibt, sondern die unkörperliche Wissenschaft in unvergänglicher Majestät ihren Sitz hat. —

Im Anfang war das Gefühl.[1]) Noch war der Mensch in seiner zeitlichen Schwäche nicht zu vollem Selbstbewußtsein gelangt, aber schon warfen die Ewigkeitswerte, deren er teilhaftig zu werden vermag, ihre Schatten auf sein Willensleben voraus, den Willen anspornend, ihnen nachzugehen und so zur Wissenschaft zu gelangen. Es ist vielleicht das größte Gnadengeschenk, dessen der in die Ketten der Vergänglichkeit eingesponnene Mensch teilhaftig geworden, daß er für die auf Verstand und Vernunft beruhende Wahrheit auch ein, wenn auch unbestimmtes, Gefühl besitzt. So wie es ein Rechtsgefühl gibt, so gibt es auch ein Gefühl für jede andere wissenschaftliche Erkenntnis, ein Gefühl für logische Wahrheit wie ein Gefühl für das, was gut und böse, was schön und häßlich ist. Und wohl uns, daß dem so ist. Wir hätten sonst nie das heiße Streben, das ungestillte Glücksbedürfnis in uns empfunden, dem Gefühl nachgehend zur Wissenschaft zu gelangen. Und auch für die Verirrungen in unserem Streben nach Wahrheit mag uns das Gefühl willkommene, ja unschätzbare Dienste leisten. Ein Wegweiser, ein Pfadfinder zur Wahrheit ist und sei uns das Gefühl. Dafür ist es uns gegeben. Aber nie und nimmer dürfen wir uns mit dem Gefühl zufrieden geben. Wir wollen es hegen und pflegen und uns stets davor hüten, mit souveräner Verachtung von der Höhe eingebildeter Wissenschaft auf es herabzublicken, das die Pflegerin unserer Jugend war und die stets hochzuhaltende Beraterin unseres mannhaft selbständigen Strebens bleiben soll. Aber es geht nicht an, bei dem Gefühl stehen zu bleiben oder gar in müder Fin-de-siècle-Stimmung, alle Errungenschaften der Jahrhunderte aufgebend, voll kläglicher Resignation zu ihm zurückzukehren. Der Ruf nach Begründung der Rechtswissenschaft auf das Rechtsgefühl, was ist

1) Vgl. zum Folgenden auch Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 2. Aufl., 1908, S. 33 ff., ein Buch, das ohne Zweifel auf Stammler von bestimmendem Einfluß gewesen ist, namentlich in der Formulierung des Gegensatzes von Wille und Erkenntnis, S. 28 ff.

er anders, als der Ausdruck der auf das Recht übertragenen Sehnsucht eines Rousseau, aus dem bunt schillernden, immer komplizierter werdenden Gesellschaftsleben moderner Zivilisation zum rührendschönen Schäferleben längst vergangener Tage sich zurückzuflüchten. Ein solcher Ruf, wenn er, wie in unserer Zeit, aus weiteren Kreisen, ja selbst aus der Mitte zünftiger Juristen erschallt, darf nicht unbeachtet bleiben; er ist stets eine Warnung, daß nicht alles so ist, wie es sein sollte. Aber er darf nicht zu völliger Verzichtleistung auf methodisches Denken, darf nicht zur Selbstauflösung aller und jeder Wissenschaft führen.

Das Vorhandensein des Rechtsgefühles ist uns ein untrügliches Zeichen dafür, daß es eine juristische Wahrheit in voller Eigenart gibt. Sie zu enthüllen ist gerade unser Streben, in dem uns das Rechtsgefühl Stütze und Stab sein soll.

Die konstruktive Jurisprudenz als solche steht mit dem Rechtsgefühl in keiner Weise in Widerspruch. Es ist als eine traurige Verfehlung der sog. Freirechtsschule anzusehen, daß sie die völlig ungerechtfertigte Antithetik aufgestellt hat: Hie konstruktive Jurisprudenz — hie Rechtsgefühl. Die juristische Konstruktion setzt stets das Vorhandensein eines Rechtssatzes bereits voraus.[1]) Die begriffliche Erfassung der Lebenserscheinungen dergestalt, daß sich im juristisch-logischen Urteil die Subsumption des Einzelfalles unter den juristisch-logischen Obersatz vollziehen läßt, ist ihre eigentliche Aufgabe. Wenn die Freirechtsschule nicht will, daß künftighin der deutsche Richter seine Entscheidung ohne jede Begründung, sondern lediglich mit dem lakonischen Hinweis darauf, daß „car tel est mon — Rechtsgefühl“, fälle, will sie mit anderen Worten nicht darauf verzichten, daß der Richter eben „urteile“, so wird sie der juristischen Konstruktion als einer allgemein logischen, jedem Urteil zu Grunde liegenden Gedankenoperation niemals entraten können. Wenn ihre Lehre überhaupt einen Sinn haben soll, so kann sie sich nur auf den juristischen Obersatz beziehen, den bislang der deutsche Richter aus den Händen des Gesetzgebers in Empfang nimmt. Nicht also auf die Frage der Rechtsanwendung, die sich stets auf konstruktivem Wege zu vollziehen hat, sondern auf die Frage der Rechtssetzung

---

1) Vgl. zum Folgenden den trefflichen Aufsatz von Vierhaus in der deutschen Juristenzeitung 1909, Seite 1070 f.

hat sinngemäß die Freirechtsschule ihre gesamte Aufmerksamkeit, sowie vor allem ihre Kritik zu konzentrieren.[1])

Die Eigenart der juristischen Wissenschaft liegt nicht so sehr in der Rechtsanwendung, als vielmehr in der Rechtsfindung begründet. Prinzipiell ist die Rechtsanwendung durchaus nicht von der Art geschieden, in der etwa ein Arzt den ihm vorliegenden Krankheitsfall diagnostiziert. Der Arzt wie der Jurist bedürfen, um die Subsumption des Einzelfalles unter den allgemeinen Obersatz in richtiger Weise vornehmen zu können, großer Umsicht und Aufmerksamkeit, vor allem auch eines gewissen Taktes, einer gewissen Intuition. Auch der Arzt konstruiert. Wie der Richter seinen Obersatz aus der Hand der Gesetzgebung empfängt, so der Arzt aus der Hand der Naturwissenschaft. Auch in der Medizin gibt es eine „Freirechtsschule", die da fordert, daß man von der Naturwissenschaft zu jenem eigenartigen „Gefühl" zurückkehren sollte, mit dem etwa der Hirte der Vorzeit das im Einzelfalle anzuwendende Heilmittel erkannte.

Die Eigenart der juristischen Wissenschaft kann mithin nur in der Rechtsfindung, in der Gesetzgebung liegen. Die Rechtsanwendung hingegen birgt für uns kein Problem in sich. In welcher einheitlichen Erkenntnis gelangt man zur Aufstellung eines Rechtssatzes? Das ist die Frage, mit der wir uns hier zu beschäftigen haben. Eine gegenwärtig wohl als überwunden zu bezeichnende, in der historischen Schule weitverbreitete Auffassung sah in der überlieferten Definition des Rechtes und seiner Institute Tatsachen von unmittelbarer, mathematischer Selbstgewißheit. Unter dem Einflusse Iherings sind wir zu dem Ergebnisse gelangt, daß die einzelnen Rechtsinstitute den Bedürfnissen des Tages zu dienen bestimmt sind, mit ihnen entstehen und mit ihnen vergehen. Und es blieb uns nur ein formaler, für unsere Untersuchung wertloser Allgemeinbegriff des Rechtes als Zwangsregelung menschlichen Gemeinschaftslebens übrig, ein Begriff, der die inhaltliche Selbstständigkeit des Rechtes schwer bedroht und es als bloße Unterart des Oberbegriffes der Gemeinschaftsregelung überhaupt erscheinen läßt. Diesem Begriff der Gemeinschaftsregelung wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit zu.

---

1) Natürlich auch auf die Fälle, in denen der Richter kraft Gesetzes zur Rechtsfindung berufen ist.

Drittes Kapitel.

Vom Begriff der Gemeinschaftsregelung.

Der herrschende Begriff des Rechtes vermag dieses in Eigenart nicht zu begründen, sondern er führt notwendig zu dem Begriff des sozialen Lebens der Menschen hin, dem das Recht, falls die herrschende Definition richtig ist, als bloße Einzelerscheinung angehört. Das hat niemand mit so eindringender Klarheit und Gedankenschärfe erfaßt und bis in die letzten Konsequenzen durchgeführt, als Rudolf Stammler in seinem berühmten Buch: Wirtschaft und Recht.[1])

Wie kaum je einem Juristen zuvor ist es Stammler vergönnt gewesen, in die Lehre Kants einzudringen. Kein Jurist hat je zuvor gleich ihm die universelle Bedeutung der kritischen Methode, der Kantischen Lehre als Wissenschaftslehre, erkannt und anerkannt. Sein Buch ist epochemachend. Es ist ein gewaltiger Weckruf an alle Juristen, aus ihrer, in unserem Zeitalter der ewigen wissenschaftlichen Grenzstreitigkeiten doppelt gefährlichen Selbstgenügsamkeit und Isoliertheit herauszutreten und mit ihm um die einwandfreie theoretische Sicherstellung der juristischen Wissenschaft sich zu bemühen. Mit starker Hand hat er den monumentalen Bau einer Brücke von der Jurisprudenz hin zur Kantischen Kritik geschlagen und hat es unternommen, dem bislang bestehenden, wahrhaft kläglichen Zustand einer doppelten Rechtsphilosophie, die an Deutschlands Universitäten gelehrt wurde, ein Ende zu bereiten. In der Tat gab es und gibt es heute noch eine Rechtsphilosophie der Juristen und eine Rechtsphilosophie der Philosophen, beide selbständig, ja meist in bewußtem Gegensatz

1) Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, 2. Aufl., Leipzig 1906.

zu einander stehend.[1]) Stammler hat den Bann gebrochen. Ein zünftiger Jurist ist er, bewaffnet mit Kantischem Rüstzeug, ins juristische Gehege eingebrochen und hat mitten im juristischen Lager das sieghafte Panier des Königsberger Weltweisen aufgepflanzt. Die Bresche ist geschlagen. Das Stammlersche Buch ist von solch monumentaler Größe, daß kein Jurist künftig umhin wird können, auf irgend eine Weise zu ihm Stellung zu nehmen. Dazu aber ist es, bei noch so bescheidenem Rest von wissenschaftlichem Ernst und Wahrheitssinn, notwendig, daß man sich zuvor mit Kant beschäftigt. Mit einem bloßen Achselzucken, allenfalls noch mit dem tiefsinnigen Vorwurf, Naturrecht zu lehren, läßt sich Stammler nun einmal nicht erledigen. So wird das Stammlersche Buch dazu beitragen, den althergebrachten Gegensatz zwischen Juristen und Philosophen auszugleichen und die Philosophie unmittelbar für das positive Recht fruchtbar zu machen.

Es kann nach Stammler das Recht aus sich heraus nicht in vollendeter Selbständigkeit als Gegenstück zur Natur konstituiert werden. „Denn das Gegenstück zur Natur, als dem Inbegriff der in Raum und Zeit uns gegebenen Erscheinungen, bildet nicht der Begriff des Rechtes, sondern das soziale Leben der Menschen.“[2]) Es gilt also nach Stammler, dieses soziale Leben als Gegenstand eigener Wissenschaft zu begründen. Und so erhebt sich für Stammler als erstes Grundproblem die Frage: Was ist soziales Leben?

Um aber die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens, d. h. die Einheit seiner bleibenden Erscheinungen, zu erkennen, ist es nach Stammler notwendig, zunächst den Begriff des sozialen Lebens zu definieren.[3]) Auf diese Definition legt Stammler einen ungeheuren Wert. Sie erscheint ihm geradezu grundlegend für seine ganze weitere Untersuchung. Um sie zu finden, geht er auf das als historische Tatsache gegebene soziale Leben ein und fragt: „Unter welchen formalen Bedingungen, d. i. in was für einer grundlegenden und einheitlich festgehaltenen Richtung der Gedanken ist die Betrachtung menschlichen Zusammenlebens als eine eigenartige Wissenschaft möglich?“[4])

---

1) vgl. Enneccerus, Lehrbuch des bürgerlichen Rechtes 3. Aufl. Seite 63, Anmerkung.

2) Stammler, a. a. O. S. 7.

3) Stammler, a. a. O. S. 73.

4) Stammler, a. a. O. S. 105.

Wir finden das soziale Leben der Menschen in tausendfach verschiedener Art historisch vor. Und dennoch sehen wir von allen Verschiedenheiten im Einzelnen ab und subsumieren alles Gemeinschaftsleben der Menschen unter den einheitlichen Oberbegriff des sozialen Lebens. Welches sind nun die Merkmale dieses Begriffes, Merkmale, die mithin bei aller sonstigen Verschiedenheit überall da vorhanden sein müssen, wo wir mit Recht von „sozialem Leben" sprechen? Und Stammler definiert: Soziales Leben ist das durch von Menschen herrührende Regelung geregelte, auf Bedürfnisbefriedigung gerichtete menschliche Zusammenleben.[1])

Das Merkmal der äußeren Regelung ist es, welches das bloß physische Nebeneinander der Menschen, das Gegenstand der Naturwissenschaft ist, vom sozialen Leben als Gegenstand eigener Wissenschaft, der Sozialwissenschaft, trennt und letztere gerade als eigenartiges Erkenntnisgebiet konstituiert. Das Vorhandensein einer Regel irgendwelcher Art ist ausreichend und notwendig. Es ist ausreichend: Mag diese Regel sich auf eine noch so untergeordnete Beziehung der Menschen untereinander erstrecken, mag sie lediglich etwa in einer gemeinsamen Grußform bestehen, die dem Höflichkeitsbedürfnis der Menschen Genüge zu leisten berufen ist: so ist soziales Leben vorhanden.[2]) Es ist notwendig: Es mögen die kompliziertesten Beziehungen von Menschen untereinander vorhanden sein, es sei eine in der Idee sehr wohl ausdenkbare Menschengruppe gegeben, in der der Altruismus, überhaupt das ethische Prinzip, so sehr zum Siege durchgedrungen, daß in zusammenstimmender Weise ein Jeder das Wohl des Anderen fördert, die Zwecke des Nebenmenschen zu den seinen macht: aber die Regel äußeren Verhaltens fehlt: so kann nach Stammler von sozialem Leben dieser Menschen nicht die Rede sein.[3]) Durch die äußere Regel, die von dem Einzelnen und den Motiven seines Handelns vollkommen absieht und die Einzelnen zur Erreichung irgend eines Zweckes zu einem Ganzen verbindet, wird eben dieses Ganze neben die Einzelnen als besonderes Gebiet der Wissenschaft konstituiert. Und weil gerade diese Regel von dem Einzelnen und seinen Motiven absieht und lediglich ein zusammenstimmendes Verhalten der zur Einheit zusammengeschlossenen Einzelnen zur Erreichung eines bestimmten Zweckes fordert, darum muß diese

1) Stammler, a. a. O. S. 83 ff.
2) Stammler, a. a. O. S. 96 ff.
3) Stammler, a. a. O. S. 87 und S. 95.

Regel notwendig eine Regel bloß äußeren Verhaltens sein, und sie unterscheidet sich eben dadurch von den Regeln der Moral, die sich vor allem, ja nach Stammler ausschließlich, auf die Motive des Handelns, „auf die Bereinigung wünschender Gedanken“ beziehen.[1]) Und somit ist nach Stammler der Gegenstand der Sozialwissenschaft in vollendeter Eigenart neben Naturwissenschaft und Ethik gefunden. Naturwissenschaft ist die Lehre von den in Raum und Zeit gegebenen Erscheinungen, Ethik die Lehre von den „wünschenden Gedanken“, Sozialwissenschaft die Lehre von den durch äußere Regelung zur Einheit verbundenen Menschen. Und weil eben das Merkmal der äußeren Regelung es ist, durch das der Begriff des sozialen Lebens in Einheit gebildet wird, die äußere Regel gerade diejenige Gedankenrichtung enthält, in der die Mannigfaltigkeit historisch gegebener Menschengesellschaften im erkennenden Bewußtsein zur Einheit sich formt, so ist die äußere Regelung die Form des sozialen Lebens, wie Raum und Zeit die Form der Naturerscheinungen.[2])

Erkennen heißt in Einheit zusammenfassen. In Einheit zusammengefaßt wird das soziale Leben der Menschen durch die Form, unter der das erkennende Bewußtsein alles soziale Leben überhaupt begreift: die äußere Regelung. Will man daher die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens erforschen, so hat man die ganze Aufmerksamkeit auf die Form des sozialen Lebens, auf die Regel äußeren Verhaltens, durch die allererst das soziale Leben zu einem solchen geworden ist, zu konzentrieren.

Eine solche Form des sozialen Lebens ist auch das Recht. Wohlverstanden, eine Form, nicht die Form. Neben dem Recht als Zwangsregelung kommen noch in Betracht die von Stammler so genannten Konventionalregeln, d. h. Regeln von bloß hypothetischer, auf freiwilliger Unterordnung der der Regel Unterworfenen beruhender Geltungskraft,[3]) und endlich die Gewaltregel, die auf die reine Willkür des die Regel gebietenden Machthabers zurückzuführen ist. Die Gewaltregel hat mit dem Rechtssatz den Zwang gemein. Aber mit großem Scharfsinn scheidet Stammler beide von einander.[4]) Die Rechtsregel bindet nicht nur den Unterworfenen, sondern auch den Gebietenden, er selber will an den

1) Stammler, a. a. O. S. 99.
2) Stammler, a. a. O. S. 101 f.
3) Stammler, a. a. O. §§ 23—24.
4) Stammler, a. a. O. § 87.

von ihm edierten Satz gebunden sein, bis er ihn durch einen neuen Rechtssatz aufhebt. Die Gewaltregel, d. h. die Regel, die der bloßen Willkür des die Regel Gebietenden entspringt, will ihrem Sinne nach für den Gewalthaber überhaupt nicht gelten. Er erachtet sich durch sie überhaupt nicht zu einem bestimmten Verhalten veranlasst, und wenn er weiterhin eine ihr widersprechende Regel aufstellt, so will er nicht erstere durch diese aufheben, da sie für ihn überhaupt nicht bestand, vielmehr seiner augenblicklichen, gegen früher veränderten Laune Ausdruck geben. Und der ganze Stolz des Juristen erfüllt Stammler, da er sich anschickt, er, ein Jurist, Kants Wort: „Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe vom Recht" zur Unwahrheit zu machen, indem er definiert: Recht ist die ihrem Sinne nach unverletzbar geltende Zwangsregelung menschlichen Zusammenlebens.[1])

Allein durch diese Definition ist die Selbständigkeit des Rechts keineswegs wissenschaftlich sichergestellt. Dem Recht wird zunächst die Konventionalregel und die Willkürregel vollkommen koordiniert. Alle drei sind Arten von Gemeinschaftsregelung, die in durchaus gleicher Weise geeignet sind, soziales Leben zu gründen. Ja, inhaltlich sind diese drei Arten überhaupt nicht von einander zu scheiden.[2]) Das Art bildende Merkmal liegt lediglich in dem formalen Geltungsanspruch begründet. Inhaltlich kann jeder Satz sowohl Gegenstand einer Konventionalregel, als einer Rechtsregel und einer Willkürregel werden.

Aber Stammler geht nun einen bedeutsamen Schritt weiter. Der Gegenstand der Sozialwissenschaft ist in Selbständigkeit erkannt und begründet: es ist das äußerlich geregelte Zusammenleben der Menschen. Mit dieser Definition glaubt Stammler bereits die Sozialwissenschaft von der Naturwissenschaft geschieden zu haben.[3]) Denn in der Betrachtung des sozialen Lebens als eines geregelten liegt ein prinzipieller Unterschied gegenüber der naturwissenschaftlichen Anschauungsweise. Gewiß ist zuzugeben, daß man auch die Regel rein kausal, nach den Bedingungen ihres Zustandekommens, prüfen kann, wobei man lediglich die naturwissenschaftliche Methode in Anwendung bringen wird. Man kann eingehend den Seelenzustand der einzelnen Abgeordneten untersuchen und festzustellen streben, daß die abgegebenen Vota

1) Stammler a. a. O. S. 488.
2) Stammler a. a. O. S. 486.
3) Stammler a. a. O. § 21.

kausal notwendig waren. Auch die Regel kommt in Raum und Zeit zustande und ist mithin in ihrem Zustandekommen den Gesetzen von Raum und Zeit unterworfen. Allein wer lediglich auf das kausale Werden der Regel sein Augenmerk richtet, der betrachtet keineswegs darum schon das menschliche Zusammenleben als ein geregeltes, mit anderen Worten, treibt deswegen noch keineswegs Sozialwissenschaft. Die Sozialwissenschaft hat zu ihrem Gegenstand das menschliche Gemeinschaftsleben als ein geregeltes, d. h. insofern in diesem Gemeinschaftsleben durch geregeltes Zusammenwirken der Unterworfenen bestimmte Zwecke erreicht werden sollen. Mithin ist klar, daß soziale Betrachtungsweise keine Betrachtungsweise nach Ursache und Wirkung, sondern eine Betrachtungsweise nach Mittel und Zweck, mithin eine teleologische Betrachtungsweise ist, und darin liegt die Selbstständigkeit der Sozialwissenschaft gegenüber der Naturwissenschaft begründet. Die Naturwissenschaft ist die Lehre von der Notwendigkeit des Geschehens, die Sozialwissenschaft die Lehre von der Zweckmäßigkeit des Bewirkens.[1])

Von der Einsicht in das oben Gesagte ist das ganze Verständnis der Stammlerschen Lehre wesentlich bedingt. Man muß sich klar machen, daß nach Stammlers Meinung bereits der Begriff der Sozialwissenschaft, wie er ihn definiert, diese aus der Naturwissenschaft heraushebt und sie in Selbständigkeit als koordinierte Wissenschaft neben sie stellt. Das sie auszeichnende Moment ist eben die Regel. Die Erkenntnis der konstitutiven Bedeutung der Regel hat Stammler selbst beeinträchtigt, indem er hervorhebt,[2]) daß die Regel das soziale Leben als einen besonderen Gegenstand deshalb erschafft, „weil dadurch für den einzelnen bestimmende Gründe eingeführt werden, die für ihn, als gänzlich isolierten Menschen gedacht, so nicht bestehen könnten“. Das ist nicht richtig. Wenn für den einzelnen durch die Regel bestimmende Gründe für sein Verhalten geschaffen werden, die in seinem Einzeldasein nicht bestehen würden, so liegt darin lediglich eine infolge des Gemeinschaftslebens auftretende rein psychische Erscheinung, die nach den Gesetzen der Psychologie, also eines Teiles der Naturwissenschaft, zu erforschen wäre. Das Gemeinschaftswesen zeitigt zudem nicht bloß inbezug auf die Willensbildung des einzelnen,

---

1) Stammler a. a. O. 4. Buch: Soziale Teleologie.
2) Stammler a. a. O. S. 85.

sondern auch auf dem Gebiete der Physiologie, der Pathologie etc. sonst nicht zu Tage tretende Sonderheiten. Es braucht hier nur kurz darauf hingewiesen zu werden, daß es eine ganze Gruppe von Krankheitserscheinungen gibt, die man geradezu als soziale Krankheiten zu bezeichnen pflegt. Durch alle diese Sonderheiten, psychische wie physische, würde aber die Sozialwissenschaft lediglich als eine, bestimmte Gruppen von Erscheinungen zusammenfassende Spezialwissenschaft innerhalb der Naturwissenschaft betrachtet werden können, keineswegs aber als selbständiges Erkenntnisgebiet mit selbständiger Forschungsmethode. Die Sozialwissenschaft aber gerade als ein solch selbständiges Erkenntnisgebiet zu begründen, ist das eigentliche Augenmerk Stammlers, und dieses sein Bestreben scheidet ihn eben von den meisten Soziologen. Die Regel hebt das soziale Leben vom Naturgeschehen heraus, indem sie, als Form des sozialen Lebens, dieses als ein in bestimmter Weise zu Gestaltendes erkennen läßt. Mithin liegt schon in dem Stammlerschen Begriff des sozialen Lebens die Unterordnung dieses Wissensgebietes unter die Gesetzmäßigkeit des Zweckes.

Es ist der Wille des Regelsetzenden, durch die Regel das soziale Leben zweckmäßig zu gestalten. Das Problem der Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens nimmt hier die Form der Frage an, wie der Wille des Regelsetzenden gesetzmäßig sein könne.[1]) Und es ist sofort klar, daß dieser Wille dann nicht gesetzmäßig ist, wenn er lediglich subjektiv bedingt ist. Es verhält sich mit dem Willen des Regelsetzenden durchaus nicht anders, wie mit dem Willen des Individuums überhaupt. Die Willensrichtung kann niemals in ihrer Eigenart durch den zunächst zu erreichenden Zweck als gerechtfertigt erscheinen, denn es erhebt sich alsbald die weitere Frage nach der Berechtigung dieses Zweckes. Auf diese Weise gelangt man rückgreifend in der Reihe der Zwecke bis zu einem obersten Zweck, der absolute Geltung hat und alle Einzelzwecke in sich begreift, für alle Einzelzwecke die einzig mögliche Rechtfertigung zu bieten vermag. Es ist dies das „Endziel des sozialen Lebens."[2])

Dieses Endziel kann, da es alle Ziele im einzelnen in sich begreifen soll, lediglich formaler Art sein.[3]) Es ist kein anderes, als das Endziel menschlichen Handelns überhaupt. Wie das Gesetz

1) Stammler a. a. O. S. 380.
2) Stammler a. a. O. § 80.
3) Stammler a. a. O. § 99.

für das Handeln des Individuums lautet: Handle frei, d. h. nicht nach subjektiver Laune und Willkür, nicht nach der Vorstellung vom Nutzen des Augenblicks, sondern allein und ausschließlich nach der Vorstellung der Gesetzmäßigkeit des Tuns; sodaß das Motiv deines Handelns jederzeit Prinzip einer Gesetzgebung sein könnte, so lautet auch ganz in dem nämlichen Sinne das Gesetz für das Handeln des Regelsetzenden: Handle frei! Und wie jedem Einzelmenschen bei all seinem Tun und Lassen die objektive Forderung, frei zu handeln, sich zu dem lebensvollen, Begeisterung erweckenden Idealbild des „freien Menschen" verdichtet, welchem Idealbild nachzueifern das heiße Streben jedes ethischen Menschen bildet, so ist das jedem Regelsetzenden vorschwebende, durch die Art der Regelung von ihm immer mehr der Verwirklichung näher zu bringende Ideal: die Gemeinschaft frei wollender Menschen. Nach diesem Ideal sind alle Forderungen des Tages auf ihre Berechtigung zu prüfen, nach diesem Ideal sind die rechten Mittel zu wählen, die den als richtig erkannten Zweck zu fördern geeignet sind.

Gesetz ist Einheit in der Mannigfaltigkeit. Diese Einheit wird geschaffen durch das erkennende Subjekt, das die Mannigfaltigkeit des Gegebenen dadurch bezwingt, daß es sie sichtet und ordnet. Nicht in dem Gegebenen liegt das Gesetz, sodaß es nur herausgeholt zu werden brauchte, vielmehr gelangt überhaupt erst durch das Gesetz das Gegebene als solches zum Bewußtsein des erkennenden Subjektes. Historisch, d. h. zeitlich, ist freilich der Weg umgekehrt, und auch die Forschung hat den umgekehrten Weg zu beschreiten, hat vom Gegebenen auszugehen und bis auf seine letzten Bedingungen, bis auf die apriorische Form oder das Gesetz zurückzugreifen, mittelst dessen das erkennende Subjekt sich das Objekt vergegenständlicht hat. Jede wissenschaftliche Betrachtung führt so notwendig zum Subjekt hin und macht so aus der Erkenntnis des Objektes — Selbsterkenntnis.

Von dem empirisch gegebenen sozialen Leben ging Stammler aus. Er fand zunächst, daß die wirre Mannigfaltigkeit des Gegebenen in Einheit zusammengefaßt werde in dem Begriff des sozialen Lebens, d. h. in der Betrachtung des menschlichen Gemeinschaftslebens als unter Regeln stehend, nach Regeln sich ordnend. Nun stand er vor der Mannigfaltigkeit der Regeln. Er ordnete diese Regeln in 3 Gruppen: In Konventionalregeln, Rechtsregeln und Regeln bloßer Willkür, und stellte fest, daß ihnen allen ge-

meinsam sei, daß sie Mittel zu Zwecken sein sollen und sind. Und so gelangte er schließlich, von Zweck zu Zweck schreitend, zum obersten, reinen, von allem Empirischen entkleideten Begriff der freigesetzten Regel, die als Mittel dem obersten Zweck dient, der Gemeinschaft frei wollender Menschen; und in diesem Punkte am Subjekt angelangt, alle Empirie, alles Gegebene weit hinter sich zurücklassend, sah er also die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens beschlossen. —

Wir haben in Obigem eine möglichst gedrängte Darstellung des Stammlerschen Gedankenganges versucht unter Weglassung alles dessen, was uns den streng geschlossenen Bau zu stören schien. Wir wenden uns nun im Folgenden zu der Frage, wie sich die Stammlersche Lehre zu dem von uns aufgeworfenen Problem verhält.

Da will es zunächst scheinen, als ob Stammler dieses Problem vollständig gelöst habe. Unsere Frage lautete: Gibt es eine juristische Erkenntnis in Eigenart und wie kommt sie zu Stande? Wir sahen, daß der herrschende Begriff des Rechts durchaus in der Empirie verbleibt und in dem Recht lediglich eine besonders geeigenschaftete Gemeinschaftregel erblickt. Wir wandten alsbald unser Augenmerk diesem Begriff der Gemeinschaftsregel zu, wobei wir uns zunächst Stammler anschlossen. Ihm folgend erblickten wir in der Gemeinschaftsregel dasjenige Merkmal, wodurch der Begriff des sozialen Lebens in voller Eigenart zustande kommt und fanden, immer Stammler folgend, die Gesetzmäßigkeit der Gemeinschaftsregeln in der freigesetzten Regel, in dem Ideal frei wollender Menschen beschlossen.

Es steht demnach fest, daß es eine soziale Erkenntnis gibt, die zustande kommt in der Beurteilung der gesetzten Regel, sowie in der Setzung neuer Regeln nach dem „sozialen Ideal“. Die soziale Wissenschaft ist eine *wertende* Wissenschaft. Sie ist die Einsicht in die Berechtigung eines von der Gemeinschaft anzustrebenden Zieles, sowie einer Regel als tauglichen Mittels *zur Erreichung dieses Ziels*. Es läßt sich daher in Allgemeingültigkeit von Fall zu Fall feststellen, daß eine Regel bestimmten Inhaltes richtig, und mithin im Sinne des Zweckgedankens notwendig, oder falsch und unrichtig sei. Wie der Naturforscher sein Gesetz aufstellt mit dem Anspruch, mehr als subjektives Meinen, vielmehr eine im gegenwärtigen Zeitmoment, nach den augenblicklichen Mitteln der Erkenntnis von allen, die nicht in frevelhafter

Skepsis verharren wollen, notwendig anzuerkennende Wahrheit aufgefunden zu haben, eine Wahrheit, die freilich nicht von absoluter Geltung ist, sondern nur so lange besteht, bis nicht bessere Einsicht oder trefflichere Mittel der Erkenntnis sie als hinfällig dartun: so vermag auch der soziale Forscher mit dem nämlichen Anspruch auf zeitliche Allgemeingültigkeit eine von ihm aufgestellte Regel als teleologisch notwendig zu postulieren, eine bestehende Regel als wissenschaftlich unwahr, besser: unrichtig, zu denunzieren. Der Streit der politischen Parteien um die zu treffenden, Gemeinschaft ordnenden Regeln ist kein Streit, der im letzten Grunde auf das rein subjektiv bedingte Temperament der Streitenden, auf die zufällige Eigenart der Lebensumstände, der Erziehung, die sie genossen, der Familie, der sie erwachsen, zurückzuführen ist. Ihr Streit ist vielmehr ein wissenschaftlicher Streit, der Streit um eine wissenschaftliche Wahrheit, die beweisbar ist, wie jede andere Wahrheit. „Politik als Wissenschaft" ist möglich und notwendig.

Es gibt eine soziale Erkenntnis, nach Stammler, in vollendeter Eigenart. Gibt es aber auch darum eine juristische Erkenntnis? Eine juristische Erkenntnis in Eigenart? Das scheint nach Stammler unbedingt verneint werden zu müssen. Wir haben bereits oben hervorgehoben, daß die Rechtsregel sich nach Stammler von der Konventionalregel und der Willkürregel nicht in ihrem Inhalt unterscheidet, sondern lediglich in ihrem formalen Geltungsanspruch. Ihrem Inhalte nach kann jede Regel sowohl zu einer Rechtsregel wie zu einer Konventionalregel und Willkürregel gemacht werden. Das hängt lediglich davon ab, ob der Geltungsanspruch der Regel sich auf freie Einwilligung der der Regel Unterworfenen gründet, ob sie mit Zwang Gehorsam heischt sowohl vom Regel Setzenden, wie vom Regel Unterworfenen, oder endlich, ob sie nur den Regel Unterworfenen zu Gehorsam verpflichtet. Bezieht sich aber die Frage der Richtigkeit einer Regel nicht lediglich auf ihren Inhalt, also darauf, worin alle Arten von Regeln prinzipiell sich überhaupt nicht unterscheiden lassen? Und ist es mithin nicht dieselbe methodische Art des Denkens, in welcher der Ordner einer Konventionalgemeinschaft nach der richtigen Art der Regelung forscht, wie der Gewalthaber in der Rechts- und Willkürgemeinschaft? Durch alle drei Arten von Regeln kommt ja in logisch gleicher Weise soziales Leben zustande, die Gemeinschaftsregel schlechthin ist es ja, die soziales Leben konstituiert,

und erst nachdem soziales Leben vorhanden ist, erhebt sich die weitere Frage, wie solches gesetzmäßig sein kann. Die reine Form des sozialen Lebens, wenn es wirklich eine solche geben soll, muß ja notwendig von jeder empirisch bestimmten Art der Regelung abstrahieren und zu allen Arten von Regelungen in gleicher Weise geeignet sein, Norm und Maßstab zu sein, um so alles mögliche soziale Leben dem Ideal der Gesetzmäßigkeit, der Gemeinschaft frei wollender Menschen, entgegenzuführen. Und liegt nicht in dieser notwendigen Abstraktion, in dieser notwendigen Reinheit des sozialen Ideals die Abkehr von aller und jeder juristischen Eigenart? Erscheint nicht das Merkmal des Zwanges, das allein das Recht von allen übrigen Arten von Gemeinschaftsregeln trennt, als eine willkürliche Zutat der Menschen, die mitten in der Empirie verharrt sind, als eine zufällige Zutat, die die reine Form des sozialen Lebens wie eine lästige Fessel von sich abstreift, von der die reine Vernunft, an die das soziale Ideal sich anknüpft, nichts weiß und wissen will, ja von der sie sich als einer Verirrung menschlich-empirischer Schwäche mißbilligend abkehrt? Und der Jurist, gewillt, die Gesetzmässigkeit seiner Wissenschaft zu ergründen, müßte mit Bedauern erkennen, daß er, um zur Gesetzmäßigkeit zu gelangen, auf dasjenige Merkmal Verzicht leisten muß, das allein seine Wissenschaft von allen anderen auszeichnet!

Stammler hat diese Schwierigkeit nicht verkannt und sie zu lösen sich bemüht. Es ist das Problem des Rechtszwanges, das sich diesem Denker mit ungeheurer Schärfe und Eindringlichkeit entgegenstellt, und mit diesem Problem fertig zu werden, bietet er seinen ganzen ungewöhnlichen Scharfsinn auf. In dem Soziologen erwacht hier der Jurist, der da fühlt, daß die Grundvesten seiner Wissenschaft bedroht sind, daß das Recht um seine ganze Existenz zu kämpfen sich anschicken muß. Die Stellen, an denen er sich mit diesem Problem auseinandersetzt,[1]) sind die schwierigsten, dem Verständnis am meisten widerstrebenden des ganzen Buches. Und er ist sich dessen bewußt. In immer neuen Wendungen variiert er denselben Gedanken, zieht immer neue Vergleiche und Beispiele herbei und versucht schließlich auch durch „argumenta ad hominem“ seine Lösung gewissermaßen ad usum delphini faßlicher zu machen, dem philosophisch Ungeschulten sozusagen menschlich näher zu bringen.

---

1) Stammler, a. a. O. S. 541 ff.

Es ist eines der großen Verdienste Stammlers, die Frage nach der Berechtigung des Rechtsinhaltes von der Frage nach der Berechtigung der Rechtsform, des Rechtszwanges, mit aller Klarheit geschieden zu haben.[1]) Wie kommt der Staat, wie kommt irgend eine Gemeinschaft dazu, den einzelnen, ohne nach seinem Einverständnis zu fragen, von dem Moment seiner Geburt an bis zum Tode einer Regelung äußeren Verhaltens zu unterwerfen, aus der es kein Entrinnen gibt, die sich Gehorsam verschafft, und wäre es selbst mit Vernichtung des widerstrebenden Einzeldaseins, die Gehorsam heischt, nicht etwa, weil sie gut ist und gerecht, sondern, weil sie eben da ist! —

Es ist die auf den ersten Blick ethische Verwerflichkeit des Zwanges, die hier Stammler im Anschluß an die Lehre des Anarchismus das Recht zum Problem werden läßt, während wir in vorliegender Untersuchung das Problem mehr von erkenntnistheoretischer Seite gefaßt haben. Gibt es eine spezifisch-juristische Erkenntnis a priori, lautete unsere Frage, und nachdem wir im Anschluß an Stammler gesehen, daß der Rechtsinhalt sich der allgemeinen sozialen Gesetzmäßigkeit einfügt, blieb uns als juristische Eigentümlichkeit nur der Rechtszwang, die Form des Rechts übrig, in deren apriorische Grundlegung wir uns Einsicht verschaffen wollen. Stammler hingegen nimmt an der Einbeziehung der Jurisprudenz in die allgemeine soziale Gesetzmäßigkeit keinen Anstoß. Für ihn lautet die Frage: Kann denn überhaupt ein durch Rechtsregel konstituiertes soziales Leben gesetzmäßig werden, und ist ein solches soziales Leben nicht vielmehr ohne Berücksichtigung des Inhalts, der Art und Weise der Regelung, allein schon vermöge des ethisch-verwerflichen Zwanges für immer dem sozialen Ideal, mithin der sozialen Gesetzmäßigkeit entfremdet?

An der Verwerflichkeit, d. h. Ungesetzmäßigkeit einer durch Willkürregel geordneten Gemeinschaft zweifelt Stammler keinen Augenblick.[2]) Die reine Form des sozialen Lebens muß allerdings alles soziale Leben in sich umfassen können; das will aber nur besagen, daß die reine Form des sozialen Lebens den Begriff des sozialen Lebens schlechthin, als durch Regel geordnetes Gemeinschaftsleben, in sich aufzunehmen imstande sein muß, um

1) Stammler, a. a. O. S. 515.
2) Stammler, a. a. O. S. 545.

allem sozialen Leben Norm und Maßstab zu sein. Keineswegs aber muß sie alles nun einmal empirisch mögliche soziale Leben der Form nach als ein für allemal vorhanden ansehen und sich darauf beschränken, der Regel ihrem Inhalt nach Weisung zu geben. Das soziale Ideal ist, wie wir bereits oben festgestellt haben, Prinzip sozialer Urteilskraft, und dieses Ideal, das Gesetzmäßigkeit fordert, kann nur von einem solchen Regelgeber erstrebt werden, der sich bei Setzung der Regel vom subjektiven Belieben, von der Laune und Eingebung des Augenblickes, den zeitlich zufälligen Wünschen und Zielen loszulösen versucht und ein frei Wollender zu sein sich bemüht. Am sozialen Ideal gemessen ist die Willkürgemeinschaft ungesetzmäßig, unrichtig, gerade wegen der Form ihrer Regelung. Die reine Form des sozialen Lebens schließt begrifflich die Willkürgemeinschaft nicht aus, sonst wäre sie nicht die Form sozialen Lebens überhaupt. Die Willkürgemeinschaft kann als geregeltes Gemeinschaftsleben dem Oberbegriff des sozialen Lebens sehr wohl subsumiert werden, wie etwa der kranke menschliche Körper dem Begriff des menschlichen Körpers schlechthin. Wie aber der kranke Körper, gerade am Begriff des Körpers schlechthin gemessen, eben als krank befunden wird, so erscheint die Willkürgemeinschaft, der reinen Form des Gemeinschaftslebens subsumiert, als minderwertig, als verwerflich.

Geht es aber der Rechtsgemeinschaft nicht ebenso? Läßt nicht auch sie das soziale Ideal vermöge der Verwerflichkeit des Zwanges als krank erscheinen? Und hier ist es, wo Stammler die Formel aufstellt, die nach seiner Überzeugung dem Anarchismus für immer den Boden entzieht: Der Rechtszwang ist berechtigt, denn „er ist das notwendige Mittel zu einer allgemein gültigen Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens der Menschen.“[1])

Der Anarchismus[2]) lehrt die Alleinberechtigung der Konventionalgemeinschaft. Was heißt hier „alleinberechtigt“? Das will besagen, daß alle Menschen nur mit Hilfe von Konventionalregeln sich zu Gemeinschaften gesetzmäßig zusammenschließen,

---

1) Stammler, a. a. O. S. 547.

2) Wenn hier, wie auch bei Stammler, von der Lehre des Anarchismus schlechthin die Rede ist, so wird nicht verkannt, daß es eine einheitliche Lehre des Anarchismus nicht gibt, insbesondere, daß von manchen anarchistischen Schriftstellern der Rechtszwang keineswegs verworfen wird. Vgl. Eltzbacher, Der Anarchismus, 1900, S. 244 ff. Es wird vielmehr wesentlich an die in Deutschland bekannteste, wohl auch innerlich folgerichtigste Theorie Stirners (Der

daß die Konventionalregel, und nur sie, die allgemein gültige Art menschlicher Gemeinschaftsbildung ist. Auch der Anarchismus will mithin mit seiner Lehre ein allgemeines Prinzip sozialer Gesetzmäßigkeit aufstellen. Für die im Begriff des sozialen Lebens zusammengefaßte unendliche Möglichkeit menschlicher Gruppenbildungen will er eine für alle Gruppen geltende, sie alle in gleicher Weise umfassende Norm gefunden haben, indem er ihnen als einzig berechtigtes Mittel zu ihrer Konstitution allein die Konventionalregel zur Verfügung stellt. Und darin liegt ein nach Stammler unheilbarer Widerspruch. Nicht alle Menschen sind befähigt, mit Hilfe von Konventionalregeln zu Gemeinschaften zusammen zu treten. Nur bestimmt geartete Menschen haben die Fähigkeit, aus freiem Willen sich einer selbst gesetzten Regel unterzuordnen. Wer die Konventionalregel als allein zulässiges Mittel menschlicher Gemeinschaftsbildung erklärt, der benimmt dem „konventionsunfähigen“ Menschen die Möglichkeit, soziales Leben zu entfalten. Der Begriff des sozialen Lebens enthält aber logisch keineswegs die Einschränkung auf konventionsfähige Menschen. Er umfaßt vielmehr jedes nur irgendwie von Menschen zu betätigende soziale Leben. Wenn der Anarchismus ein Gesetz für alles soziale Leben überhaupt aufstellen will, so darf er bei Aufstellung dieses Gesetzes nicht an bestimmt geartete Menschen denken, will er nicht die Allgemeingültigkeit seines Gesetzes und damit das Gesetz selbst aufheben. Der Oberbegriff darf nicht enger sein als der Unterbegriff. Während aber der Begriff des sozialen Lebens sich auf Menschen schlechthin erstreckt, will der Anarchismus diesen Begriff zu einer höheren Einheit zusammenfassen, die sich nur auf Menschen von bestimmter empirischer Artung zu beziehen vermag. Ein allgemeingültiges Gesetz muß bedingungslose Geltung haben. Wenn es eine einzige Erscheinung gäbe, die dem Gesetz der Schwerkraft[1]) sich entzieht, so wäre dieses Gesetz selber vollends aufgehoben. Dem vom Anarchismus aufgestellten Gesetz entzieht sich aber von Anfang an begriffsmäßig die Masse konventionsunfähiger Menschen. Damit ist die

Einzige und sein Eigentum) gedacht, der in der Tat das Recht verwirft. Vgl. Der Einzige und sein Eigentum. S. 248: „Was du zu sein die Macht hast, dazu hast du das Recht“. Im übrigen kommt für uns bei vorliegendem Problem in erster Linie der sog. individualistische Anarchismus in Betracht. Vgl. über Stirner: Stammler, Theorie des Anarchismus, 1894, S. 13 ff.

1) Stammler, a. a. O. S. 545.

Lehre des Anarchismus unfähig das soziale Leben schlechthin zu umfassen und damit widerlegt.

Die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens der Menschen soll aufgefunden werden. Ein Ideal soll gezeigt werden, dem alle Menschen in gleicher Weise nachzustreben befähigt sein sollen. Wie sollen die Menschen sich sozial betätigen? Die Frage ist eine Doppelfrage. Sie besagt 1. wie muß inhaltlich die Regel lauten, die alle Menschengruppen verbinden soll? 2. auf welche Weise soll die Regel die Menschengruppen verbinden? Wie die erste Frage ihre für alle Menschen schlechthin gültige Antwort finden muß, so auch die zweite Frage. Und in der Beantwortung der ersten Frage liegt analytisch bereits auch die Beantwortung der zweiten. Denn wer einen bestimmten Zweck will, der will auch notwendig dasjenige Mittel, durch das jener Zweck allein erreichbar ist. Man kann nicht wollen, daß alle Menschen durch inhaltlich richtige Regeln sich konstituieren, ohne auch gleichzeitig eine solche Regel zu wollen, die auf alle Menschen ohne Unterschied sich zu erstrecken vermag. Das aber kann nur die Rechtsregel, die mit Hilfe ihres Zwanges von dem Willen des Einzelnen zu abstrahieren vermag und alle Menschen in gleicher Weise zu sozialem Leben zusammenschließt. Man kann den Gedanken eines sozialen Gesetzes nicht ausdenken, ohne nicht gleichzeitig das Recht als einzige Bedingung der Möglichkeit dieses Gesetzes in Gedanken mit einzubeziehen. Der Begriff der sozialen Gesetzmäßigkeit setzt mithin den Rechtszwang bereits voraus. Damit ist der Rechtszwang logisch deduziert.

Soziales Leben ist geregeltes Gemeinschaftsleben. Was läßt sich von diesem geregelten Gemeinschaftsleben als notwendig aussagen? Allüberall sehen wir soziales Leben sich regen und betätigen, aber es scheint, als ob der Zufall darüber walte, der Menschen Laune und Tagesbedürfnis das letzte Wort in der Ausgestaltung des sozialen Lebens zu sprechen habe. In diese Wirrnis soll nun Ordnung kommen, das soziale Leben als Bewußtseinsinhalt nicht minder einem Gesetz sich fügen, wie die unendliche Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen. Und wie das erkennende Bewußtsein die Wirrnis der Empfindungen entknäult, indem es sie in Raum und Zeit nach den Kategorien des Verstandes ordnet und so erst die Natur als Kosmos erschafft, so soll das nämliche Bewußtsein, dem das ungefüge Streben der Menschen, in Gemeinschaft nach gemeinsamen Zielen hin sich zu betätigen, zum Inhalte geworden,

in dieses Streben Ordnung bringen, indem es für alles soziale Leben die reine, von den Zufällen der Empirie freie Form findet, in der es zusammengefaßt und nach einheitlichen Gesichtspunkten geordnet wird. Die reine Form sozialen Lebens muß absolut sein, ihr darf nichts anhaften, was den Makel empirischer Zufälligkeit an sich trägt. Frei, wie das inhaltliche Wollen des idealen Regelsetzers ist, muß auch die Art seines Wollens sein. Und darum muß dieses sein Wollen die der Regel Unterworfenen mit Zwang erfassen. Soll die Regel für die Menschen als soziale Glieder schlechthin gelten, so muß sie eben eine Zwangsregel sein. Der Begriff des Zwangs darf hier nicht als konträrer, sondern muß geradezu als kontradiktorischer Gegensatz zur Konvention aufgefaßt werden. Der dem Recht anhaftende Zwang bedeutet nichts anderes, als den Anspruch des Rechts, nicht blos für gewisse, besonders qualifizierte Menschen, also unter empirischen Bedingungen, sondern schlechthin für alle Menschen zu gelten. Darum kann das soziale Gesetz auf den Zwang nicht verzichten. Der Zwang ist notwendige Bedingung sozialer Gesetzmäßigkeit und darum logisch in ihr vorausgesetzt. Die Lehre des Anarchismus ist ein logischer Widerspruch: darin kulminiert bei Stammler die Begründung des Rechtszwanges.

Und somit wäre das Recht, zwar nicht vermöge seines Inhaltes, den es nach wie vor mit allen übrigen sozialen Regeln gemein hat, wohl aber vermöge der Form seines Geltungsanspruches aus der Reihe empirisch-möglicher Regeln herausgehoben und unmittelbar mit der reinen Form sozialen Lebens, wie sie die Vernunft diktiert, in Verbindung gebracht. Die Selbständigkeit der Jurisprudenz wäre sichergestellt. Sie allein vermag allgemeingültig, d. h. wissenschaftlich begründet, soziales Leben zu gestalten, während die Konventionalregel in der Empirie stecken bleibt und eine nur bedingt mögliche Gemeinschaft zu konstituieren im Stande ist. Die Art des Geltungsanspruches, die die Willkürregel von vornherein als ungesetzlich, als unrichtig erscheinen läßt, die ist es gerade, die dem Recht im Gegensatz zur Konventionalregel den formalen Charakter der Allgemeingültigkeit verleiht. Mag das Recht inhaltlich im Einzelfall noch so unrichtig sein, sein Geltungsanspruch ist jedenfalls formal berechtigt. Und während wir oben darauf hinwiesen, daß der Begriff des Rechts als gemeinschaftordnender, ihrem Sinne nach unverletzlicher Zwangsregel von dem Inhalt der Regel vollkommen abstrahiere und ein wertloser Erfahrungsbegriff sei, so hat es sich jetzt herausgestellt, daß dieser

Begriff in einzig zutreffender Weise gerade dasjenige vom Recht aussagt, was dieses a priori als einzig allgemein berechtigte Gemeinschaftsregel erscheinen läßt und auf diese Weise zur Bedeutung einer selbständigen Wissenschaft erhebt. Das tritt noch klarer hervor, wenn man gleich in der Definition des Rechts die apriorische Bedeutung des Zwanges als Mittel allgemeiner Gesetzmäßigkeit hervorhebt, mithin die Bedeutung des Zwanges als kontradiktorischen Gegensatzes zur Konvention hervortreten läßt. Das Recht ist danach die formal allgemeingültige Art menschlicher Gemeinschaftsregelung. Und in dem Merkmal formaler Allgemeingültigkeit läge auch bereits der Gegensatz zur Willkürregel ausgesprochen.

Und hiermit könnten auch wir unsere Untersuchung beschließen. Wie Stammlers Lehre vom sozial freien Wollen, vom sozialen Ideal die Frage nach der Rechtsfindung in einer freilich für die Konventionalregel in gleicher Weise geltenden Art beantwortet, so ist seine Lehre vom Rechtszwang geeignet, das Recht, ob es gleich unter den Oberbegriff der Gemeinschaftsregel überhaupt zu subsumieren ist, in wissenschaftlich selbständiger Weise zu begründen. Und gerade die erkenntnistheoretische Bedeutung des Rechtszwanges ist es, die in vorliegender Untersuchung für uns von entscheidender Bedeutung geworden ist. Die Stammlersche Begründung des Rechtszwanges enthält, wenn sie richtig ist, zugleich die Begründung der Jurisprudenz als selbständiger Wissenschaft: Die durch Rechtsregeln geordnete Menschengemeinschaft, und nur diese, wäre der Natur als Korrelat gegenüber zu stellen.

Aber gerade in diesem entscheidenden Punkte der Stammlerschen Lehre muß unsere Kritik einsetzen. Wir haben mit Vorbedacht die Stammlersche Begründung des Rechtszwanges in aller Ausführlichkeit wiedergegeben und uns bemüht, ihren Grundgedanken in all seinen Nuancen uns zu Bewußtsein zu bringen. Mit der Begründung des Rechtszwanges steht und fällt für uns die ganze Stammlersche Lehre in ihrem erkenntnistheoretischen Wert für die Rechtswissenschaft. Und da müssen wir sagen: Wir halten Stammlers Begründung des Rechtszwanges für verfehlt. Ja, wir glauben nicht zu irren, wenn wir behaupten, daß gerade in diesem Teile der Grundfehler der ganzen Stammlerschen Lehre zu unvermitteltem Ausdruck kommt und das ganze System als auf mangelhafter Grundlage errichtet erscheinen läßt.

Will man einer Lehre einen logischen Widerspruch nachweisen, so muß man sich zunächst voll und ganz auf den Boden dieser Lehre begeben und muß sich strengstens davor hüten, fremde Gedankengänge in sie hineinzutragen, um dann auf solche Weise, als ein leichtgewonnenes Spiel, Widersprüche in der Lehre aufzudecken, deren sich in Wahrheit der Kritiker selber schuldig gemacht hat.

Die Lehre des Anarchismus, sagt Stammler, die die Alleinberechtigung der Konventionalgemeinschaft verkündet, kann nicht mit dem Anspruch auftreten, Gesetz für das soziale Leben aller Menschen zu sein. Wie nun aber, wenn der Anarchismus überhaupt keine soziale Lehre sein, überhaupt kein soziales Gesetz aufstellen will?

Während Stammler vom sozialen Leben der Menschen, das er begrifflich als Gegenstand eigener Wissenschaft begründet zu haben glaubt, seinen Ausgangspunkt nimmt, wendet sich der Anarchist an den Einzelmenschen, der mit seinesgleichen zur Gemeinschaft zusammentreten will und spricht zu ihm: Du handelst ethisch verwerflich, wenn du einen Menschen zwingen willst, mit dir soziales Leben zu begründen. Woher willst du auch das Recht nehmen, einen fremden Willen, den du wie den deinen zu achten hast, einem ihm verhaßten Zwang zu unterwerfen, ihn zu einem Verhalten zu nötigen, dem seine innere Uberzeugung mit aller Macht widerstrebt. Suche dir Menschen deiner Artung, Menschen, die deine Zwecke wollen und sie auf die nämliche Weise zu erreichen geneigt sind, wie du es wünschst, und bilde mit ihnen die Gemeinschaft freier Übereinstimmung in Mittel und Zweck: Aber lasse die draußen, denen du unausstehlich bist, oder die als einsame Höhenmenschen, sich selbst genug, entschlossen sind, ganz und ausschließlich sich selbst zu leben.

Was ist es denn, was den Menschen zu einem Wesen von einzigem Wert macht und ihn über alle Sinneserscheinungen, die als Sachen unterjochbar sind und einen Preis haben, weit hinaushebt, ihm Heiligkeit, ihm Würde verleiht, die du zu achten hast, willst du nicht dich selbst erniedrigen? Es ist die Persönlichkeit.[1]) Und das Recht der Persönlichkeit ist es, das der Anarchismus auf seine Fahne geschrieben hat und das er gegen die

1) Vgl. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Ges. Schriften, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften Bd. 5, Seite 87.

angemaßten Befugnisse menschlicher Verknechtung in Schutz nehmen will.[1]) Und ist es nicht gerade das Bewußtsein ihrer Persönlichkeit, das zu allen Zeiten unsere besten Geister dem Staat entfremdet hat, das sie, ohne daß sie gerade Anarchisten waren, vom Staat und seinen Interessen als von etwas Unheiligem, im besten Falle bedauernswert Notwendigem sich abwenden ließ, um sich ganz der Pflege ihrer Persönlichkeit, der liebevollen Entwicklung und Auslebung ihres Seins zu weihen? Egoisten sie zu nennen, ist der Volksmund leicht bereit, den Stab über sie mit ethischer Entrüstung zu brechen, die dem Gemeinwohl kein Opfer zu bringen im Stande waren. Aber dieser Egoismus, wenn man's überhaupt so nennen will, ist selbst ein tief ethisches Bedürfnis dieser freigeborenen Edelmenschen und hebt sie unendlich hoch über all die hinaus, so das Herdenbewußtsein noch nie verloren haben. Ist es ein Zufall, daß das Volk der Dichter und Denker, daß das deutsche Volk so unsäglich langsam und schwer und erst nach Jahrhunderte langer bitterster Erfahrung zu einem politischen Volk sich umgestalten ließ und tritt nicht auch in dieser historischen Erscheinung der längst noch nicht ausgeglichene Gegensatz zu Tage, der die Persönlichkeit vom Staat und seinen Interessen trennt? —

Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens, auch der Anarchist will sie erkennen, will nicht, daß die Gemeinschaft der Menschen dem blinden Zufall überlassen bleibe oder gar der Einzelmensch mit seinen Schwächen und Fehlern ihr höchster, ihr alleiniger Maßstab werde.[2]) Aber soziales Leben entsteht ihm durch Willenshandlung der Menschen, und diese Willenshandlung der Menschen, so heischt er, soll sich ihm ethisch rechtfertigen.[3]) Und wie es ethisch verwerflich ist, eine Gemeinschaft durch eine Regel zu begründen, die auf Willkür beruht, genau so ethisch verwerflich ist es ihm, in die Gemeinschaft die Widerstrebenden zu pressen, ihr die Persönlichkeit der Einzelnen zum Opfer zu bringen. Das Problem des Anarchismus ist nicht die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens,

---

1) Freilich ist Stirner von dem Begriff der Persönlichkeit als sittlicher Größe weit entfernt.

2) Stirner ist allerdings dieser Meinung, dagegen ist z. B. Tolstoi weit genug davon entfernt.

3) Vgl. die berühmte Stelle im Contrat social: „L'homme est né libre et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.“

sondern die Gesetzmäßigkeit der Begründung des sozialen Lebens. Soll aber soziales Leben erst begründet werden, so sind begrifflich, nicht historisch, zunächst nur Einzelmenschen nebeneinander vorhanden, und das Gesetz ihres Zusammentretens ist kein Gesetz der Sozialethik, sondern der Individualethik. Als ein allgemeingültiges Gesetz der Individualethik stellt der Anarchismus den Satz auf, daß nur die Konventionalgemeinschaft gerechtfertigt sei und sieht in der Rechtsgemeinschaft ein in Sünden geborenes Kind. Soziales Leben um jeden Preis, diese Forderung erkennt der Anarchismus nicht an, ja er betrachtet diese Forderung als eine durch nichts zu rechtfertigende, schamlose Durchbrechung des Sittengesetzes. Den Bedürfnissen des Lebens soll die Gemeinschaft — auch nach Stammler — zu dienen bestimmt sein. Aber über den Bedürfnissen des Lebens steht dem Anarchismus das Sittengesetz. Kann der Einzelmensch, der die Kraft nicht in sich spürt, aus sich heraus, in freier Unterwerfung, der Gemeinschaft sich einzuordnen, den Unbilden des Lebens nicht standhalten in seiner kläglichen Isoliertheit, steht er in Gefahr, als ein „Rechtloser“ dem sicheren Untergang zu verfallen: „Verkomme, aber tu kein Unrecht“, ruft ihm der Anarchismus in seinem ethischen Rigorismus zu und feiert gerade darin seine höchsten ethischen Triumphe.

Die Begründung des Gemeinschaftslebens durch den Einzelmenschen ist dem Anarchismus eine nach allgemeinen, ethischen Grundsätzen zu beurteilende Tat dieser Einzelmenschen, eine Tat, deren Beurteilung sich in nichts von der Beurteilung ihres sonstigen Tuns und Lassens unterscheidet, und „Wolle frei“, so lautet das eherne Gesetz für alles Streben der Menschen. Wolle frei und erblicke nicht in der empirischen Nützlichkeit des erwarteten Zieles die einzige und hinlängliche Rechtfertigung deiner Mittel. Dem ethischen Grundgesetz aber widerstrebt im innersten Kern die Herabwürdigung des Menschen zum Objekt, wie der Staat, wie die Rechtsgemeinschaft überhaupt es sich anmaßt, und in diesem ethischen Grundgesetz liegt mithin allein und ausschließlich die Alleinberechtigung der Konventionalgemeinschaft begründet.

Es gibt kein ethisches Sondergesetz für das soziale Leben der Menschen: das ist die Lehre des Anarchismus. Ihm ist, soziales Leben führen zu dürfen, kein Anspruch, den jeder Mensch mit seiner Geburt schon mitbringt. Erziehe dich selbst, überwinde deine Schwäche, auf daß du die Fähigkeit gewinnst, freiwillig gehorchen zu können; dann erst bist du reif, bist du würdig be-

funden, in Gemeinschaft mit deinesgleichen zu sozialem Leben zusammentreten zu dürfen. Die Eigenschaft des empirischen Menschen, soziales Wesen zu sein, ist dem Anarchismus nichts als eine Aufgabe, die jedem Menschen gesetzt ist, die er erfüllen muß, will er nicht im Kampfe ums Dasein verkommen.

Wäre soziales Leben der Menschen lediglich Bewußtseinsinhalt, dem erkennenden Subjekt als Erscheinung gegeben, wie etwa die Natur, und handelte es sich lediglich darum, in den sozialen Bewußtseinsinhalt ordnende Gesetzmäßigkeit zu bringen, dann wäre Stammlers Deduktion unwiderleglich, dann wäre der Rechtszwang begründet, da das Recht allein allem irgendmöglichen sozialen Leben zur Regel werden kann. Aber das soziale Leben ist nicht blos etwas Gegebenes, es ist vielmehr auch etwas durch freie Menschentat Gewordenes. Und auf das Werden, das Entstehen sozialen Lebens, auf die soziales Leben gründende freie Menschentat, nicht auf das soziale Leben als einmal vorhandenen Bewußtseinsinhalt, konzentriert der Anarchismus seine gesamte Aufmerksamkeit und gelangt zur Verurteilung der die Gemeinschaft durch Zwang zu bilden unternehmenden Menschentat, gelangt zur Billigung der Konventionalgemeinschaft, als einziger menschenwürdiger Art, soziales Leben zu entfalten. Was aber vermag Stammler all dem entgegenzuhalten? —

Es soll nicht geleugnet werden, daß vielfach, fast regelmäßig, der Anarchismus sich als soziale Lehre ausgibt; er ist alsdann rettungslos der Stammlerschen Deduktion verfallen. Wir aber betrachten es als unsere Pflicht, den in der Lehre des Anarchismus schlummernden Kern herauszuschälen, die Lehre, vielleicht im Gegensatz zu den herrschenden Vertretern des Anarchismus selbst, logisch zu entwickeln, sie so darzustellen, wie sie allein, zunächst wenigstens, Berechtigung zu haben scheint. Eine Lehre richtig verstehen, schließt nicht selten die Forderung in sich, über die Vertreter der Lehre hinauszugehen.[1])

Es wäre verfehlt, uns entgegenzuhalten, daß das Zustandekommen sozialen Lebens durch freie Menschentat im Grunde eine

---

1) Eltzbacher (a. a. O.) stellt in Abrede, daß den anarchistischen Schriftstellern ein gemeinsamer Gedanke zu Grunde liege. Uns scheint, ihr Ausgangspunkt ist ein allen gemeinsamer. Sie alle betrachten den Staat, wie überhaupt die Gesellschaft als etwas durch Menschentat Gewordenes und stellen beiden die Ansprüche des Individuums entgegen, wie das auch im Obigen mit entschiedener Wendung auf das Sittliche geschehen ist.

leere Fiktion sei, der die historische Wirklichkeit nirgends entspricht, daß vielmehr überall, wo Menschen sind, stets, so weit die Geschichte reicht, soziales Leben vorhanden war, und unsere Auffassung lediglich einen beklagenswerten Rückfall in die längst überwundene, einst vom Naturrecht akzeptierte Vertragstheorie bedeute. Der Fehler der Vertragstheorie bestand darin, daß sie alles soziale Leben, insbesondere den Staat, durch Abschluß eines Vertrages, als eines historischen Faktums, entstehen ließ. Der Vertragsabschluß als historisches Faktum ließ und läßt sich in der Tat nicht nachweisen. Die Annahme eines solchen historischen Vertragsabschlusses war daher in der Tat eine ganz willkürliche Fiktion. Dagegen hat die Vertragstheorie als regulatives Prinzip im Kantischen Sinne des Wortes ihre volle Berechtigung[1]) und ist von allen einsichtigen Denkern, allen voran von ihrem berühmtesten Vertreter Rousseau, stets als solches aufgefaßt und gelehrt worden.[2]) Begrifflich muß jede Gemeinschaft als durch Vertrag entstanden betrachtet werden. In dieser von Menschen gesetzten Regel liegt allein gerade nach Stammler das die Gemeinschaft vom blos physischen Nebeneinander unterscheidende Moment.

Das historische Entstehen der Menschengemeinschaften entzieht sich jeder Erfahrung. Es mag im höchsten Grade zweifelhaft erscheinen, ob wirklich im Anfang Individuum dem Individuum regellos gegenüberstand. Lehrt doch die Erfahrung gerade im Gegenteil, daß erst die fortschreitende Kultur in langsamem Werdegang den Menschen zum Bewußtsein seines Ich kommen läßt, ihn sich selbst als eine Monade betrachten lehrt, die in schlechterdings eigenartiger Weise das Weltall wiederspiegelt, während gerade die Glieder jugendfrischer Völker vollkommen im Gesamtbewußtsein aufgehen und ihr ganzes Leben als ein ausschließlich soziales sich vollzieht. Allein, wer daraus die Konsequenz zieht, daß es ein physisches Doppelleben gibt, das die Menschen führen, ein Leben als Einzelwesen und ein Leben als Bestandteile einer gewissermaßen natürlichen Gesamtheit, der verzichtet damit von Anbeginn auf Begründung der Sozialwissenschaft, als besonderer Wissenschaft und muß sie als einen Teil der Naturwissenschaft dieser einordnen. Das aber war es ja gerade, was Stammler mit Recht ablehnen zu müssen glaubte. Und ohne Zweifel ist die Auffassung der Gesamtheit

1) Vgl. Cohen, Ethik des reinen Willens, 1904. S. 234.

2) Vgl. Liepmann, Die Rechtsphilosophie des J. J. Rousseau. S. 95 f.

als eines realen physischen Wesens nicht minder eine Fiktion wie die Annahme eines historisch zu Stande gekommenen, Gesellschaft begründenden, Vertrages. In Wahrheit verhält es sich damit folgendermaßen: Es wird als Ausfluß natürlicher Anlagen des Menschen erachtet werden müssen, daß er mit seinesgleichen überall zu Gemeinschaften sich verbindet. Aber ist nicht jede Handlung des Menschen überhaupt Ausfluß seiner Natur? Und doch gibt es eine selbständige Wissenschaft, die menschliches Handeln nicht sub specie ihrer natürlichen Notwendigkeit, sondern als sittliche Tat ansieht, dem Sittengesetz unterordnet und danach beurteilt. Und genau in derselben Weise kann auch das soziale Tun der Menschen, mag es immerhin auch physisch notwendig sein, als auf den Willen sittlicher Wesen rückführbare Erscheinung zum Gegenstand besonderer Wissenschaft gemacht werden. Je nach Art der Betrachtung ändert sich die Methode der Forschung, mag auch der Gegenstand derselbe bleiben. So sieht der Naturforscher in dem Wald eine Ansammlung von Bäumen, deren Einfluß auf Fruchtbarkeit des Bodens etc. er prüft, indessen die Ästhetik die Gesetze zu erkennen sich bemüht, nach denen diese Ansammlung von Bäumen dem Beschauer als schön erscheint. Sozialwissenschaft, das ist die Betrachtung menschlichen Zusammenlebens als eines durch sittliche Menschentat zur Erreichung bestimmter Zwecke geregelten Verbandes, nicht aber die Feststellung von natürlichen Triebhandlungen, in denen Menschen aufeinander einwirken und dergestalt ihre Lebenskreise in einander übergehen lassen.

Ist aber auf solche Weise die Sozialwissenschaft in ihrem innersten Wesen eine ethische Wissenschaft, so erwächst daraus mit großer Schärfe das Problem, auf welche Art sich der Übergang von der Individual- zur Sozialethik vollzieht. Die Sozialwissenschaft setzt eine Mehrheit von Personen voraus; das ethische Bewußtsein ist aber, wie es scheint, streng monadisch. Es ist im Grunde dieselbe Schwierigkeit, die auch jeder Erkenntnistheorie im Wege steht. Wie dort der theoretische, so ist hier der ethische Solipsismus zu überwinden. Der ethische Solipsismus, das soll nicht jene ohne weiteres verwerfliche Anschauung bedeuten, die alle Mitmenschen dem lieben Ich und seinen zufälligen Zwecken als bloße Werkzeuge unterwerfen will,[1]) ganz im Gegenteil verstehen wir vielmehr darunter die Forderung, daß die freie Menschen-

1) Wie das Stirner tut.

persönlichkeit schlechterdings keinem Zwang unterliegen dürfe, daß ihr Tun und Lassen lediglich vor dem Forum ihres eigenen Gewissens als allein zuständiger Stelle sich zu verantworten habe. Die Konventionalgemeinschaft, auf freie Übereinstimmung und Unterwerfung ihrer Mitglieder sich stützend, steht durchaus noch auf dem Boden dieses Solipsismus und bedarf daher keiner Rechtfertigung. Der Anarchismus, indem er die Alleinberechtigung der Konventionalgemeinschaft lehrt, erscheint mithin als eigentlicher Vertreter dieses ethischen Solipsismus.

Ihn zu überwinden, ist Stammler nicht gelungen. Er hat sich die Lösung dieses Problems von Anbeginn unmöglich gemacht, indem er es vollständig umging. Seine Untersuchung setzt mit der Frage ein, welches der Gegenstand der Sozialwissenschaft sei. Diesen Gegenstand sucht er mit den Mitteln der theoretischen Kritik festzustellen. Seine Gesetzmäßigkeit erweist sich aber alsdann als eine ausschließlich praktische. Mit anderen Worten: Er nimmt das soziale Leben der Menschen als eine dem Bewußtsein gegebene Erscheinung hin, während die Gesetzmäßigkeit dieser Erscheinung ihm als eine solche des Willens erscheint. Gegenstand des Willens, wie überhaupt der praktischen Vernunft, sind aber nicht Erscheinungen, sondern Handlungen; Handlungen auch nicht, sofern sie geschehen sind — als solche sind sie ja selber Erscheinungen — sondern sofern sie geschehen sollen, d. h. Gegenstand der praktischen Vernunft ist das Gute und das Böse.[1]) Der Gegenstand der Sozialwissenschaft als einer praktischen Wissenschaft kann daher nicht durch Definition eines der Welt der Erscheinungen entlehnten Begriffes gefunden werden. Was in der Welt der Erscheinungen vor sich geht, ist Gegenstand der theoretischen Vernunft und unterliegt durchaus ihrer Notwendigkeit. Daran ändert auch nichts die Betrachtung des Gemeinschaftslebens als eines geregelten, wie sie in dem von Stammler aufgestellten Begriff des sozialen Lebens liegt. Wir haben mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen, daß Stammler bereits durch seine Definition des sozialen Lebens dieses, als der Gesetzmäßigkeit des Zweckes unterliegend, von der Naturwissenschaft geschieden zu haben glaubt. Wir können dem nicht zustimmen. Allerdings soll die Regel die Gemeinschaft zur Erreichung von auf Bedürfnisbefriedigung gerichteten Zielen tauglich machen und darin liegt ohne Zweifel

---

1) Vgl. Kant a. a. O. S. 57 f.

ausgesprochen, daß die Regel zweckmäßig sein soll. Allein der Zweckgedanke als solcher gehört durchaus nicht schon der praktischen Vernunft an. Auch die Medizin ist eine Zweckwissenschaft. Sie will die richtigen Mittel zur Abwendung und Heilung bestimmter Übel finden und zur Anwendung bringen. Gleichwohl ist aber die Medizin durchaus eine der Naturwissenschaft angehörende Disziplin. Der Arzt handelt zweckmäßig. Aber die Gesetzmäßigkeit seines Handelns bestimmt nicht die praktische, sondern die theoretische Vernunft. Oberster Maßstab für die Richtigkeit seines Tuns ist die Naturnotwendigkeit, er gehorcht ihrem Wink, er ist nichts als ihr Büttel. Daß er das Bewußtsein der Zweckmäßigkeit seines Tuns hat, ist nicht ein Vorzug, sondern ein Nachteil. Er fühlt sich losgelöst von dem Instinkt, und während das Tier in dunklem Trieb das ihm Heilsame findet, das ihm Schädliche meidet, muß er den Gesetzen der Natur stets nachhinken und ist leider nicht frei von Irrtum. Das Bewußtsein, daß ich es bin, der im Begriffe steht, eine Handlung vorzunehmen, daß allein läßt keineswegs die Handlung als Gegenstand eigener Wissenschaft erscheinen, wie Stammler zu Unrecht annimmt.[1]) Ich handle nach Zwecken; aber lebte in mir nicht die unverjährbare Forderung, daß ich frei, daß ich gut handeln soll, so wäre meine Fähigkeit, nach Zwecken zu handeln, lediglich eine unnütze Anstrengung meines Hirnes, das sich plagen muß, herauszufinden, was jedes Tier in fröhlicher Selbstvergessenheit, dem Triebe folgend, mit Unfehlbarkeit jederzeit vollzieht.[2])

Das Gemeinschaftsleben der Menschen ist geregelt. Nun wohl, das Leben des Einzelmenschen ist es auch. Ein jeder Mensch handelt nach Zwecken. Der Zweck gibt ihm die Regel seines Tuns, indem er als Vorstellung zum Motiv wird. Die Fähigkeit des Menschen, zweckmäßig zu handeln, wir wiederholen es, hebt ihn aber mit nichten bereits in das Reich der Freiheit hinein. Zwar mag man es ahnen, daß wohl schwerlich die Vorsehung ihn vom Instinkt losgelöst und auf den Zweck hingewiesen hätte, wollte sie damit ihn nur dem Irrtum aussetzen und ihm die Qual der Wahl bereiten. Man mag es ahnen, daß diese Fähigkeit des Menschen ihn zu einem höheren Beruf hinweist, aber weitere Folgerungen daraus zu ziehen, ist nicht gestattet. Das Urteil,

1) Stammler a. a. O. S. 337 ff.

2) Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten a. a. O. Bd. IV. S. 391 ff.

in welchem der nach Zwecken handelnde Mensch zu einem bestimmten Tun sich entscheidet, ist zunächst rein analytischer Natur, sobald ein gewisser Zweck ihn zur Fällung dieses Urteils veranlaßt.[1]) Denn in dem Wollen eines Zweckes liegt auch stets das Wollen des hierzu unumgänglichen Mittels analytisch beschlossen. Erst das Urteil, das der Mensch abgibt, dahingehend, daß er eine bestimmte Handlung vornehmen, eine andere unterlassen müsse, nicht weil sie nützlich oder schädlich, sondern weil sie gut oder böse ist, erst dieses Urteil ist ein synthetisches, und da es Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nimmt, zugleich ein apriorisches. Und erst das Handeln des Menschen nach der Vorstellung von Gut und Böse wird mithin zum Gegenstande besonderer Wissenschaft, die von der Welt der Erscheinungen und ihrer Notwendigkeit zur Welt der Idee und ihrer Freiheit überleitet.

Auf das soziale Leben des Menschen angewandt, wollen obige Ausführungen besagen, daß die Betrachtung des Gemeinschaftslebens als eines geregelten keineswegs eine von der Naturwissenschaft losgelöste Disziplin begründet, so lange diese Regel selbst lediglich ein analytisches Urteil ausspricht. Soziales Leben wird zum Gegenstand eigener Wissenschaft, sobald der Nachweis erbracht ist, daß es soziale Urteile synthetisch-apriorischer Natur gibt. Dieser Nachweis muß mithin den Ausgangspunkt jeder sozialphilosophischen Untersuchung bilden, und alsdann hat die Begründung der Möglichkeit und Richtigkeit solcher Urteile zu erfolgen. Und sollte sich da herausstellen, daß die synthetischen Erkenntnisse a priori, soweit sie sich auf die soziale Betätigung des Menschen erstrecken, notwendig eine durch Rechtszwang konstituierte Gemeinschaft voraussetzen, dann erst wäre in Wahrheit der Rechtszwang gerechtfertigt.

Eine solche spezifisch soziale Erkenntnis a priori leugnet gerade der Anarchismus und muß deshalb notwendig zur Ablehnung des Staates und seines Zwanges gelangen. —

Die Zusammenfassung der Menschen zu sozialer Gemeinschaft ist Willkürtat der die Regel setzenden Menschen: In diesem Satze stimmt Stammler mit dem Anarchismus vollständig überein. Das ist der Grundfehler seiner sonst so geschlossenen Deduktion. Alles ist nach Stammler am sozialen Leben gesetzmäßig, nur nicht seine Begründung. Mag die Not die Menschen

1) Vgl. Kant, Grundlegung. S. 417.

dahin führen, mag der starke Arm eines herrischen Gewaltmenschen die Schwachen niederzwingen, mag endlich der Sitte mildes Band die Freien sanft umschlingen: Es kümmert Stammler nicht, denn so will es seine Definition. Die kennt eben nur soziales Leben als einmal vorhandene historische Bewußtseinstatsache, und die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens kann nach ihm erst gefunden werden, wenn man es reinlich von anderen Erscheinungen geschieden hat, und man sich kritiklos auf den also gewonnenen festen Boden begibt. Was nützt also Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens, wenn es dem Zufall überlassen bleibt, ob soziales Leben überhaupt zur Entstehung kommt? Und mit welchem Recht kann Stammler das soziale Leben als gleichwertiges Korrelat neben die Natur stellen? Die Natur ist nicht nur notwendig in der Abwicklung ihrer einzelnen Erscheinungen, ihr Vorhandensein selbst ist ein Urphänomen, sie ist die von Ewigkeit zu Ewigkeit sich vollziehende Objektivierung des nach Selbsterkenntnis ringenden Subjektes und hat in ihrer Heiligkeit nichts gemein mit dem empirischen Menschen und seinen elenden Augenblickbedürfnissen. Die Vorstellung von der unendlichen Erhabenheit der Natur und ihrer Gesetze ist es ja eben zu allen Zeiten und ganz besonders in der jüngsten Vergangenheit gewesen, die auch in den Soziologen das heiße Verlangen entstehen ließ, das soziale Leben der Menschen als gleichwertige Erscheinung neben das physische Dasein der Einzelmenschen zu stellen und auf solche Weise eine Wissenschaft mit Ewigkeitsgehalt zu gründen. So aussichtslos war dieses Bestreben keineswegs. Ohne Zweifel gibt es eine Reihe physischer und psychischer Tatsachen im menschlichen Leben, die nicht vorhanden wären, wenn der Mensch sich nicht mit seinesgleichen zu gemeinsamem Streben verbunden hätte. Diese Tatsachen sind zahlreich und bedeutsam genug, um die auf ihre genaueste Ergründung gerichtete Forschung zu einer Spezialwissenschaft im Reiche der Naturwissenschaft zu legitimieren. Das aber lehnt gerade Stammler mit Entschiedenheit ab und findet sich auch hierin in Übereinstimmung mit dem Anarchismus. Während jedoch der Anarchismus daraus, daß das soziale Leben der Menschen kein notwendiges im Sinne des naturgeschichtlichen Werdens und Vergehens ist, die Konsequenz zieht, daß der einzige Maßstab, der an alle soziale Betätigung zu legen sei, in der ethischen Einzelpersönlichkeit gefunden werden müsse, hat Stammler den bedeutsamen Versuch unternommen, soziales Leben als Gegenstand besonderer, methodisch

selbständiger Erkenntnis zu konstituieren, indem er es begrifflich von der Natur vollkommen schied. Im Gegensatz zu seiner Auffassung haben wir jedoch bereits erkannt, daß das Hineintragen des Zweckgedankens in den Begriff des sozialen Lebens an sich noch nicht geeignet ist, diesem wissenschaftliche Sonderexistenz zu verschaffen. Gesetzt selbst, das soziale Leben, einmal begründet, lasse sich nach eigenartiger Methode betrachten und unter eigenartige Gesetze subsumieren: was ist das für ein Forschungsobjekt, dessen ganze Existenz gesetzlosem Zufall entspringt? Was wäre auch die Lehre vom Leben des Einzelmenschen für eine sonderbare Lehre, begnügte sie sich, das einmal geborene Kind in Augenschein zu nehmen, unter souveräner Verachtung all dessen, was die Geburt zur Notwendigkeit gemacht hat!

Stammler sagt, die Entstehung sozialen Lebens falle außerhalb des Bereiches seiner Forschung.[1]) Welche Voraussetzungen vorlagen, die zur Gemeinschaft erzeugenden Regel führten, das zu bestimmen, sei nicht Sache des Soziologen, denn so lange keine Regel vorhanden ist, könne auch von sozialem Leben keine Rede sein, und nur diese Regel allein, d. h. die Betrachtung menschlichen Gemeinschaftslebens als eines geregelten, mache die Eigenart sozialer Wissenschaft aus.

Nun hat Stammler zweifellos darin Recht, daß der Komplex von Motiven, der den einzelnen Menschen empirisch zu seinesgleichen treibt, überhaupt all die historischen Tatsachen, die geeignet erscheinen, soziales Leben zu produzieren, nicht geeignet sind, zum Gegenstand methodisch gesonderter soziologischer Untersuchung gemacht zu werden. Allein von der Motivation der Einzelnen zur Gemeinschaftsbildung streng zu scheiden ist die Betrachtungsweise des erkennenden Subjektes, durch die die Einzelnen zur Gemeinschaft zusammengezogen werden. Nicht das historisch-empirische Entstehen der Gesellschaft, sondern das logische Zustandekommen der Betrachtung der Menschen als gesellschaftlichen Verbandes, kurzum den erkenntniskritischen Wert des Begriffes Gesellschaft hat Stammler vollkommen verabsäumt in prüfende Erwägung zu ziehen.

Stammler nimmt ohne Weiteres an, daß der Begriff Gesellschaft vollkommen der Erfahrung entstamme und nichts enthalte, was über jede Erfahrung hinausweist. Nun ist es ja klar, daß

1) Stammler a. a. O. S. 105 u. 214.

wir keinen anderen Gegenstand der Erkenntnis haben, als die Erfahrung. Jede Erkenntnis hebt mit der Erfahrung an und nimmt an ihrer Hand ihren Fortgang. Allein es gibt Begriffe, die allerdings nur in der Erfahrung und durch sie dem erkennenden Subjekt zum Bewußtsein gelangen, die aber, obgleich sie jederzeit durch die Erfahrung sich bestätigen, gleichwohl vermöge des von ihnen erhobenen Anspruches auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit über die, stets nur komparative Einsicht gewährende, Erfahrung hinaus sich als eigentliche Attribute des erkennenden Subjektes selber darstellen. Ein solcher Begriff ist aber gerade der Begriff der Natur, der, durch die Erfahrung jederzeit verifiziert, weit über alle und jede Erfahrung hinausgreift und die als Erfahrung bezeichneten Einzelerscheinungen als Glieder eines großen Reiches der Notwendigkeit betrachten lehrt. Die Einordnung aller Einzelerscheinungen in dieses Reich ist gerade die Aufgabe der Naturwissenschaft, die solcher Weise in dem Begriff der Natur bereits Ziel und Methode ihrer Forschung in vollkommener Selbständigkeit niedergelegt findet.

In vollendetem Gegensatz zu diesem Begriff der Natur steht aber der Stammlersche Begriff der Gesellschaft. Das ist keine dem theoretischen oder praktischen Bewußtsein ursprünglich eignende Art, Menschen oder überhaupt sittliche Wesen einer höheren Einheit mit Notwendigkeit unterzuordnen. Es steckt in dem ganzen Begriff überhaupt kein aprioristisches Element. Er ist lediglich eine der Empirie entnommene Einzelerscheinung, deren gedankliche Merkmale mit dem erkennenden Subjekt als solchem schlechterdings nichts zu tun haben. Nach Stammler sind keineswegs alle sittlichen Wesen notwendige Glieder einer Gesellschaft, wie etwa alle räumlich-zeitlichen Einzelerscheinungen notwendig in die Natur einbezogen werden, sondern es hängt ganz von den Menschen ab, ob sie durch Aufstellung von Regeln zur Gemeinschaft sich vereinigen wollen oder nicht. Wo eine Regel vorhanden ist, da ist auch Gesellschaft vorhanden, und da tritt deren Gesetz in Kraft; fehlt die Regel, so steht die betreffende Menschengruppe außerhalb sozialer Betrachtung. Das tritt am treffendsten in der Stammlerschen Auffassung zu Tage, die wir bereits früher erwähnt, daß nämlich Menschen, die zufolge einer logisch sehr wohl ausdenkbaren Möglichkeit ohne irgendwelche Regel vermöge ihres gleichmäßig entwickelten ethischen Bewußtseins dergestalt jeder die Zwecke des anderen sich zu eigen machen, daß daraus ein über-

einstimmend ineinandergreifendes Verhalten aller resultiert, daß diese Menschen eine soziale Gemeinschaft nicht bilden, indes wilde Indianer, die in völliger Vereinzelung ihr kümmerliches Dasein fristen, aus irgendwelchem atavistischen Aberglauben aber die Sitte haben, sich beim Begegnen mit Eifer die Nasenspitzen gegenseitig zu reiben, vermöge dieser Reibung alsbald zur Würde einer Menschengemeinschaft sozialen Charakters erhoben werden und nach dem Ideal freiwollender Menschen zu beurteilen sind. Das tritt auch darin zum Vorschein, daß Stammler allen Ernstes die Frage ventiliert, ob nicht auch Tiere zur Gesellschaftsbildung veranlagt sind,[1]) was er nach dem heutigen Stand der Forschung verneinen zu müssen erklärt, mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß, wenn eines Tages sich mit Gewißheit herausstellen sollte, daß eine bestimmte Tiergattung sich wirklich zu einer gemeinsamen Regel äußeren Verhaltens heranentwickelt habe, daß dann nichts im Wege stehe, in dieser Tiergruppe eine kollegiale Gemeinschaft zu begrüßen, die dann wohl nach dem Ideal der Gemeinschaft frei wollender — Tiere zu beurteilen, nach diesem Ideal gesetzmäßig zu gestalten wäre.

Das alles ist nach der Stammlerschen Definition des Begriffes der Gesellschaft vollkommen richtig und konsequent gedacht. Das tatsächliche Vorhandensein einer irgendwie gearteten Regel äußeren Verhaltens ist das entscheidende Merkmal des sozialen Begriffes. Damit wird für uns dieser Begriff erkenntnis-kritisch nicht minder wertlos, wie es uns bereits früher der herkömmliche Begriff des Rechts geworden war. Jedes apriorischen Elementes bar, kann dieser Begriff nicht geeignet sein, zum Ausgangspunkt, zur Begründung selbständiger Wissenschaft mit methodischer Eigenart verwandt zu werden. Es besteht nach Stammler durchaus keine Notwendigkeit, Menschen oder überhaupt sittliche Wesen als Glieder einer sozialen Organisation aufzufassen. Ob sie soziale Wesen sind, ist nach Stammler lediglich Tatfrage; haben sie sich eine Regel gesetzt, so sind sie es, im anderen Falle sind sie es nicht. Damit ist von Anfang an der Sozialwissenschaft die wissenschaftliche Selbständigkeit geraubt. Ihr Begriff enthält keine eigenartige apriorische Synthese, die allein im Stande ist, neue, in dieser Art sonst nicht vorhandene Erkenntnis zu gewährleisten. Noch besteht der Anarchismus zu recht.

---

1) Stammler a. a. O. S. 87 ff.

Aber ist es nicht Stammler wenigstens gelungen, in dem sozialen Ideal soziale Gesetzmäßigkeit in Eigenart zu begründen? Ist nicht das Ideal frei wollender Menschen unangetastet geblieben, sodaß menschliche Gesellschaft, einmal vorhanden, eigenartigen Gesetzen unterliegt, nach eigenartiger Methode zu beurteilen ist? Gibt es keine soziale Erkenntnis in Eigenart mehr, weil der soziale Begriff in Stammlers Definition sich als kritisch wertlos erwies? Und besteht nicht für die einmal begründete Gesellschaft der überragende Vorzug des Rechts, daß es allein in allgemeingültiger Weise die Genossen zu umfassen im Stande ist?

Dem ist nicht so. Nachdem der Stammlerschen Lehre die Grundlage entzogen ist, kann es nicht wundernehmen, wenn auch der prächtige Oberbau mit seiner imponierenden Kuppel zusammenstürzen muß. Gerade die logische Geschlossenheit des Stammlerschen Systems verschuldet es, daß mit dem Fortfall eines wichtigen Teiles der Rest nicht zu halten ist. Wir haben gesehen, daß nach Stammler die Zusammenfassung der menschlichen Gesellschaft keine ursprüngliche Tat des ethischen Bewußtseins, sondern lediglich ein empirisches Vorkommen ist. Da aber gerade nach Stammler die Gesetzmäßigkeit sozialen Lebens eine solche des Zweckes, d. h. der praktischen Vernunft sein soll, so kann die Gesetzmäßigkeit unmöglich eine eigenartige sein, sie muß vielmehr mit dem Prinzip ethischer Gesetzmäßigkeit überhaupt sich vollkommen decken. Die Begründung und Ausgestaltung sozialen Lebens ist eine menschliche Tat wie jede andere und unterliegt der Gesetzmäßigkeit menschlichen Tuns überhaupt. Daß sich das menschliche Tun einteilen läßt in ein auf die Person des Handelnden selbst eingeschränktes Verhalten und in ein Verhalten Anderen gegenüber, ist selbstverständlich und bedarf keiner besonderen Hervorhebung. Geht man über den unwiderlegt gebliebenen Einwand des Anarchismus hinweg, daß die Zwangsgemeinschaft als solche dem Sittengesetz zuwiderlaufe, so bleibt die nach allgemeinen Gesichtspunkten zu beurteilende Frage übrig, wie der Inhalt der Regeln sittlich gestaltet werden könne. Die Regelsetzung ist, wir wiederholen es, eine der vielen im menschlichen Leben vorkommenden Taten; sie hat, wie jede andere Tat, nach ethischen Gesichtspunkten zu erfolgen. Das ist vollkommen selbstverständlich. Selbstverständlich, nicht deshalb, weil, wie Stammler annimmt, die Regel den Zweckgedanken in sich birgt und die Vorstellung einer Handlung nicht als einer mit naturgesetzlicher

Notwendigkeit erfolgenden, sondern als einer von Menschen zu bewirkenden in sich schließt, selbstverständlich vielmehr, weil die Regel, als von Menschen gesetzt, dem Prinzip der Gesetzmäßigkeit menschlichen Handelns überhaupt zu unterwerfen ist. Die Kategorien Gut und Böse sind auf die Regeln nicht minder wie auf jede andere menschliche Tat unmittelbar anwendbar. Die Gemeinschaft frei wollender Menschen ist nichts anderes als die Spezialisierung des für jedes menschliche Tun als Maßstab geltenden allgemeinen ethischen Ideals auf die Handlung der Gesellschaftsorganisation.

Da der Begriff der Gesellschaft ein rein empirischer Begriff ist, geht es nicht an, für die auf ihre Begründung und ihren Ausbau sich erstreckenden menschlichen Handlungen ein ethisches Spezialgesetz zu postulieren. Es ist natürlich klar, daß jede menschliche Handlung in ihrer Eigenart eine besondere ethische Aufgabe darstellt und nicht schematisch, sondern stets und immer unter sorgfältiger Berücksichtigung der besonderen Umstände vorzunehmen ist. Das Bestreben der angewandten Ethik ist es eben, die allgemeinen ethischen Grundsätze auf die unendliche Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse in Anwendung zu bringen. Die Stammlersche Sozialwissenschaft ist mithin im besten Falle ein Teil dieser angewandten Ethik. Je weniger es Stammler gelungen ist, begrifflich soziales Leben als Gegenstand besonderer Erkenntnis zu konstituieren, um so mehr bemüht er sich, die nach ihm der Sozialwissenschaft zufallende ethische Aufgabe als eine von den übrigen ethischen Problemen sich wesentlich unterscheidende darzustellen. Zu diesem Zweck stellt er den Gegensatz auf zwischen Richtigkeit des äußeren Verhaltens und innerer Reinheit des Willens. Allerdings sei Sozialwissenschaft Teil der Ethik. Allein es seien eben zwei grundverschiedene Aufgaben der Ethik in begrifflicher Sonderung auseinanderzuhalten.[1]) Die Ethik im gewöhnlichen Sinne des Wortes habe es „mit der Bereinigung wünschender Gedanken“ zu tun. Die menschlichen Neigungen und Wünsche, die naturgesetzlich im Herzen aufkeimen, will sie sichten, prüfen, die schlechten unterdrücken und die guten allein emporblühen lassen. Die Sozialwissenschaft hingegen habe es nicht mit den Vorgängen des Innenlebens zu tun. Ob der Wille gut oder böse ist, läßt sie vollkommen außer Betracht. Sie hat nicht den Einzelmenschen,

1) Stammler a. a. O. S. 378 ff.

sondern eine ganze Gruppe von Menschen vor sich, deren Verhalten zu einander geregelt werden soll. Bei diesem Verhalten kommt es gar nicht darauf an, ob auch der Wille des Handelnden gut sei. Wenn er also handelt, wie dem sozialen Ideale entsprechend ein Mensch dem anderen gegenüber handeln soll, dann handelt er, ganz abgesehen von seiner Willensbeschaffenheit, ethisch-sozial richtig. Ein richtiges äußeres Verhalten ist alles, was die Gemeinschaft von ihren Gliedern fordert. Das äußere Verhalten aber im einzelnen zu regeln, bedarf es eben einer besonderen Wissenschaft, der Sozialwissenschaft. Nach dem Ideal der Gemeinschaft frei Wollender stellt sie die Regeln auf, lehrt sie das äußere Verhalten der Menschen zu beurteilen.

Nun ist zunächst eines klar: Es ist nicht ganz richtig, wenn die Ethik im engeren Sinne des Wortes als Lehre von den „wünschenden Gedanken“ aufgefaßt wird. Das Problem der Ethik ist keineswegs die Frage: Was soll ich wünschen?, sondern die Frage: Wie soll ich handeln? Vom tierischen Instinkt losgelöst und zum Bewußtsein der Kausalität meines Tuns gelangt, fühle ich mich als Persönlichkeit aus dem naturgesetzlichen Geschehen herausgehoben; ich kann mich nicht dabei beruhigen, daß ich die Motive meines Handelns mir selber aufdecke und dadurch zur Erkenntnis seiner Notwendigkeit komme, sondern ich fühle in mir die unverjährbare Forderung, daß sich mein Handeln, ob notwendig oder nicht, vor mir selber rechtfertige; fühle, daß die Vernunft mir praktisch geworden, nicht damit sie den Instinkt kümmerlich mir ersetze, sondern, daß sie selber mir nun zur Gesetzgeberin werde, und ich, ihr folgend, handle, nicht wie die Notwendigkeit es erheischt und nicht wie der Nutzen es empfiehlt, sondern handle so, wie die Vernunft es als gut bezeichnet. In mir lebt die Vernunft als praktisches Vermögen; wie aber lautet das Gesetz, das zu befolgen sie mir vorschreibt, und unter dessen Herrschaft ich allein dazu komme, das Ziel meiner Sehnsucht zu erreichen, ein gutes Leben zu führen? „Handle frei“, so lautet das Gesetz der praktischen Vernunft. Es gibt keine einzige Handlung, die an sich gut wäre;[1]) darum kann die Vernunft nicht einzelne Handlungen vorschreiben. Handle so, wie es dein Wille fordert, wenn du ihn freigemacht hast von allem subjektiv-zeitlich bedingten Begehren; „bereinige“ deine Wünsche und wollende Ge-

1) Vgl. den 1. Satz der Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

danken, dann gelangst du zu guten Handlungen. So ist die Ethik die Lehre vom guten Handeln. Aber freilich lehrt sie, daß der sittliche Wert einer Handlung durch die Reinheit des die Handlung kausierenden Willens bedingt ist. —

Nicht minder also, wie die Sozialwissenschaft, will auch die Ethik menschliches Handeln regeln. Der Unterschied zwischen beiden kann mithin nur in dem Kriterium liegen, wonach der Wert der Handlung zur Beurteilung kommt. Zwar wird man von den zur Rechtssetzung berufenen Faktoren bei der Anwendung des ethischen Prinzips verlangen können, daß sie sich nicht von den Leidenschaften des Tages in ihrem Votum hinreißen lassen, sondern hier wie bei jeder anderen Handlung dem Ideal freigewollten Tuns sich zu nähern bestrebt sind. In dieser Beziehung ist soziales von individuellem Tun nicht zu sondern. Allein der Gesetzgeber will nicht seine eigene Handlung, sondern die Handlung aller der Regel Unterworfenen bestimmen. Er soll für andere wollen, soll anderen das von ihnen zu beobachtende Verhalten vorschreiben. Freiheit des Willens aber läßt sich nicht gebieten. In dieses Heiligtum der Einzelpersönlichkeit dringt kein Machtwort fremden Mundes. Und nicht nur gebieten läßt sich eine bestimmte Willensbeschaffenheit nicht, sie entzieht sich überhaupt in ihrer Eigenart dem forschenden Auge des Fremden. Die innere Erfahrung jedes Individuums bleibt ein Geheimnis, das dieses mit sich ins Grab nimmt. Was dem Menschen am Menschen erkennbar ist, ist lediglich dessen äußeres Verhalten, mag es sich in Miene und Geberde, in Sprache oder in fremde Kreise ergreifendem Tun offenbaren, und es ist die schwierigste, niemals mit Sicherheit zu lösende Aufgabe, aus all diesen Indizien unter Zugrundelegung der eigenen inneren Erfahrung der Persönlichkeit inneren Kern mit sympathischem Takt zu erschließen.[1]) So entsteht hier für den Gesetzgeber ein großes Problem: er soll andere Menschen zu einem bestimmten Verhalten verpflichten. Wie soll dieses Verhalten geartet sein? Nur einen Maßstab gibt es für menschliches Verhalten: es ist der Maßstab des Guten und Bösen. Was gut oder böse ist, hängt aber, wie die Ethik lehrt, lediglich von der Willensbeschaffenheit des Handelnden ab, die sich weder erzwingen noch auch nur mit Sicherheit erkennen läßt. Da bleibt nichts übrig, als so vorzu-

1) Das ist die Aufgabe vor allem des Strafrichters bei Ermittlung des Tatbestandmomentes der Verschuldung.

gehen, wie überhaupt bei Beurteilung fremden Handelns verfahren wird. Da fremder Wille mit Sicherheit schlechterdings nicht zu erkennen ist, muß der eigene Wille dem fremden Handeln geliehen werden. Ich stelle das äußere Verhalten des Anderen mit möglichster Genauigkeit fest, forsche genau nach den das äußere Verhalten begleitenden Tatumständen und frage dann mich selber, ob eine unter solchen Umständen, mit solchen Nuancen erfolgte Handlung noch Ausfluß eines reinen Willens sein kann. So lange dies der Fall ist, darf ich den Nächsten mangels Beweises nicht verurteilen. Genau so aber wie der Ethiker verfährt bei der Beurteilung fremden Tuns, genau so hat auch der Gesetzgeber bei der Forderung fremden Tuns zu verfahren. Wille und Tat fallen beim Recht auseinander. Durch diesen Dualismus entsteht der Schein, als ob es bei dem Recht auf den Willen gar nicht ankomme, dieser überhaupt keine Rolle spiele. Der Wille des Gesetzgebers — in ethischem Sinne — ist jeder Rechtshandlung der Regelunterworfenen zu supponieren und auf solche Weise alsdann die Handlung ethisch zu beurteilen. Ob die Rechtshandlung gut ist, entzieht sich in absolutem Sinne nicht minder dem fremden Beurteiler wie der sittliche Charakter jeder Handlung eines Dritten. Aber sie muß gut sein können, darauf kommt es wesentlich an. Nur ein solches äußeres Verhalten wird mithin der Gesetzgeber den Regelunterworfenen auferlegen dürfen, das nach allgemeinen ethischen Gesetzen als Ausfluß eines reinen Willens erscheinen kann. Es hat der Gesetzgeber gewissermaßen all die Handlungen in Gedanken selbst vorzunehmen, die infolge seiner Regel den Unterworfenen insinuiert werden, und falls er — in Gedanken — diese Handlungen mit reinem Willen wollen kann, dann ist nach allgemeinen ethischen Gesichtspunkten die Rechtssetzung ethisch gerechtfertigt. —

Die soziales Leben begründende Regel ist nach Stammler eine Regel äußeren Verhaltens. Das ist für ihn eine logische Notwendigkeit, da anders soziales Leben in begrifflicher Selbstständigkeit sich nicht erfassen läßt. Die Handlung oder das Verhalten, zu denen die Gemeinschaft den Einzelnen verpflichtet, dürfen nicht als Ausfluß des sittlichen Willens des Einzelnen gefordert werden, es muß das Verhalten als solches, die Handlung als solche, der Gemeinschaft vollkommen Genüge tun. Es abstrahiert mithin die soziale Lehre durchaus von den Einzelnen und stellt den von ihr gewünschten Erfolg als Selbstzweck, als das

die Regelunterworfenen zu neuer Einheit verbindende gemeinsame Ziel hin.[1])

Uns hat sich diese Abstraktion vom Willen des Einzelnen nicht als logische, sondern als ethische Notwendigkeit ergeben. Nicht nur der soziale Gesetzgeber, sondern auch der ethische Beurteiler ist lediglich auf das äußere Verhalten des Individuums hingewiesen. Und wäre auch gar keine Regel äußeren Verhaltens, mithin überhaupt keine soziale Menschengruppe vorhanden, so würde namens des allen sittlichen Wesen innewohnenden kategorischen Imperativs der Pflicht der Mensch vom Menschen nichts anderes verlangen können, als was die soziale Regel, wenn anders sie richtig sein soll, von ihm verlangt. Nur der Titel dieses Verlangens ist ein verschiedener. Tritt der Mensch zu dem Menschen hin namens der allen gemeinsamen praktischen Vernunft, so heischt dagegen die Regel Gehorsam von dem zur Gemeinschaft gehörenden Glied im Namen dieser Gemeinschaft. Daß der zur Pflicht Gerufene der Pflicht aus Pflicht genüge, ist seine eigenste Angelegenheit, von niemandem kontrollierbar, in niemandes unmittelbarem Interesse liegend. Aber zu Unrecht behauptet Stammler,[2]) daß im Gegensatz zur sozialen Regel die Ethik den Menschen isoliere, ihm nur Gesetz seines Wollens, Norm und Richtschnur seines Tuns sei, ihm aber kein Recht gebe auf das Verhalten seines Nächsten, keinen Anspruch erheben dürfe, den jener zu erfüllen hätte. Ganz im Gegenteil. So wie es eine logische Wahrheit gibt, genau in demselben Sinne gibt es auch eine ethische Wahrheit. Und wie der Satz des Pythagoras, wie ihn der Denker für wahr befunden hat, losgelöst ist vom Meinen des Einzelnen und im Namen der Wahrheit, so wie er erkannt ist, nun auch Anerkennung heischt von jedermann,[3]) genau so gibt es für jede Lage des wechselvollen Lebens ein an der Hand des Sittengesetzes nachweisbares Verhalten, dessen Beobachtung im Namen dieses Sittengesetzes der Mensch vom Menschen zu fordern berechtigt ist. Aber freilich! Wer den Willen zur Wahrheit nicht hat, dem ist hier wie dort nicht zu begegnen. Wer da sagt, er weigere sich, anzuerkennen, daß das Sittengesetz mit kategorischer Autorität im Bewußtsein vernünftiger Wesen walte, der gleicht in allem jenem Narren, der den pytha-

1) Stammler a. a. O. S. 98 f.

2) Stammler a. a. O. S. 101.

3) Dieser Primat des Willens auch in der Logik ist zuerst von Windelband scharf betont worden.

goräischen Beweisgründen sein trotzig-beharrliches Achselzucken entgegen hält: Ich will sie nicht wahr haben.[1]) Und hier tritt allerdings der beachtenswerte Vorzug der sozialen Zwangsregel gegenüber der ethischen Regel zu Tage: Letztere fordert bloß, erstere zwingt, nötigenfalls bis zur Vernichtung des Einzeldaseins. Aber gerade dieser Zwang hat sich uns nicht zu rechtfertigen vermocht. —

Wir fassen zusammen: Die soziale Regel, wenn sie richtig, d. h. gesetzmäßig ist, fordert ihrem Inhalt nach nichts anderes, als was die Ethik im engsten Sinne des Wortes den Menschen von seinem Nächsten zu fordern berechtigt. Von einer besonderen inhaltlichen Gesetzmäßigkeit der sozialen Regel kann mithin selbst in dem engen Stammlerschen Sinne keine Rede sein. Das unterscheidende Merkmal der sozialen Regel besteht mithin nur darin, daß sie ein bestimmtes Verhalten nicht namens des allen Menschen als vernünftigen Wesen innewohnenden Sittengesetzes, sondern namens der über den Einzelnen stehenden Gesamtheit fordert. Das hat bei der Konventionalgemeinschaft weiter nichts Verwunderliches, da der eigene Wille des Angesprochenen die Gesamtheit als Autorität anerkennt und ihren Anordnungen Folge zu leisten sich bereit gefunden hat. Das mag jeder mit sich abmachen, ob er klug oder sittlich handelt, indem er eine solche Bindung eingeht. Mit ungeminderter Schärfe aber bleibt die Schwierigkeit bestehen, die der Berechtigung des Rechts sich entgegenstellt. An Stelle des Sittengesetzes sowie der freien Selbstbestimmung erhebt das Recht mit kühner Anmaßung sich selbst auf den Thron, wandelt die in der Konventionalgemeinschaft gewahrte Autonomie des Individuums in die drückendste Heteronomie und verdankt doch selbst sein Bestehen lediglich der durch Vernunft nicht geforderten, durch Menschenwillkür in die Welt gesetzten Gemeinschaft, die seiner in trauriger Verirrung nicht entraten zu können glaubt. —

Von der üblichen Definition des Rechtes sind wir ausgegangen. Wir haben gefunden, daß dieser Definition im Gegensatz zu der mathematischen Definition erkenntniskritischer Wert nicht innewohnt, daß diese Definition sich darauf beschränkt, eine Formel zu liefern, an deren Hand jederzeit festgestellt werden kann, ob eine Rechtserfahrung vorliegt oder nicht. Sie begnügt sich damit, das Recht durch bestimmte Merkmale aus der Reihe der übrigen Gemeinschaftsregeln herauszuheben. Dieses Merkmal ist der Zwang.

---

1) Vgl. auch Stammler a. a. O. S. 362.

Wir wandten uns zur Gemeinschaftsregel, bestrebt, hier zu einem Punkt zu gelangen, an dem sie und mit ihr das Recht unmittelbar an die Vernunft geknüpft ist und aus ihrer Hand ihre eigenartige Gesetzmäßigkeit entgegennimmt. Stammlers Sozialphilosophie schien willkommene Lösung zu bieten. Aber der Begriff der Gesellschaft, deren Form die Gemeinschaftsregel ist, erwies sich uns dem üblichen Begriff des Rechtes in nichts überlegen. Hier wie dort menschliche Willkürtat. Hier wie dort die Vernunft noch in weiter Ferne. Ihrer Sonderheit muß die Gemeinschaftsregel sich erst entkleiden, den Zwang wie eine häßliche Entstellung, die Konvention gleich einer überflüssigen Zutat abstreifen, um als reine ethische Regel am Throne der Vernunft aus der Hand des kategorischen Imperativs ihren Ewigkeitsgehalt in Empfang zu nehmen. Das Recht als solches ist rechtlos.

Und rechtlos wird es bleiben, so lange es nicht gelingt, den Nachweis zu führen, daß mit derselben, von Menschentat und Menschenbelieben vollkommen unabhängigen Notwendigkeit, mit der die Erscheinungen, zum Begriff der Natur zusammengezogen, den Kategorien des Verstandes unterworfen werden, mit der die menschlichen Handlungen naturgesetzlich erwachsen, am Ideale der Freiheit zur Aburteilung kommen, daß mit derselben Notwendigkeit die Menschen als vernünftige Wesen aus ihrer Isoliertheit heraus als einem Reiche angehörig betrachtet werden, dem das Recht mit seinem Zwang die einzig mögliche Konstitution verleiht. So lange Gesellschaft im besten Falle naturgesetzliche Notwendigkeit, praktisch aber menschliche Willkürtat ist, Notbehelf empirischer Menschen mit zeitlich-zufälligen Bedürfnissen, so lange bleibt auch das Recht vom Heiligtum Zeit und Raum bezwingender Wissenschaft ausgeschlossen, jedem beliebigen Angriff ausgesetzt, schutzlos der sittlichen Entrüstung des Anarchismus, der geistlosen Nützlichkeitsbetrachtung der Banausen, dem schwärmerischen Lockruf der Gefühlsbakchanten preisgegeben, ein Schauspiel, gefährlich für den Staat, dessen Wohl und Wehe vom Recht abhängt, schmerzlich für das Volk, dessen naive Vorstellung von der alles überragenden Hoheit der Göttin Themis durch die endlose Herabzerrung der Grundlagen des Rechts ins laute Gezänk des Tages verletzt wird.

Hier kann nur Einer helfen. Und mit großer Klarheit hat diesen Einen Stammler erkannt und mit bewundernswertem Mut seine Standarte entrollt. Mit den Mitteln Kantischer Kritik

muß „dem Recht sein Recht“ werden. Stammler hats versucht. Er hats nicht lückenlos vollendet. In seinen Bahnen aber muß sich die zünftige Rechtsphilosophie fortbewegen, will sie die Aussicht auf endlichen Erfolg nicht verlieren. Die Abneigung der Juristen gegen die Philosophie muß überwunden werden. Die in Jahrhunderte langer Tradition mit sicherem Gefühl gewahrten Grundlagen des Rechtes gilt es in einer Zeit zu schützen, die so gerne die „Umwertung der Werte“ vollziehen möchte und nur zu oft das von den Vorfahren ererbte lautere Gold, wie Hans im Glück — gegen wertlosen Stein umzutauschen im Begriff steht.

Viertes Kapitel.

Vom Reich der Zwecke.[1])

Die Rechtsphilosophie wird für alle Zeiten zwei Männer hochzuhalten haben, deren gedankenreiches Schrifttum die Erkenntnis der Grundlagen des Rechts wesentlich gefördert hat: Ihering und Stammler. Ein gerader Weg führt von dem einen zum andern. Von den Ketten müssiger Begriffsspielerei und sklavischer Anbetung des zur Ratio scripta hypostasierten römischen Rechts hat uns Ihering endgültig befreit,[2]) indem er das Recht uns als Mittel zur Erreichung gemeinsamer Ziele, als wirksamste Waffe im Kampfe ums Dasein betrachten lehrte. Doch blieb er auf halbem Wege stehen, sah die Gesetzmäßigkeit des Rechts in seiner bloßen Tauglichkeit zur Befriedigung empirischer Bedürfnisse beschlossen und öffnete damit der naturalistischen Rechtsauffassung Tor und Tür, die dem Rechte jede Heiligkeit raubte, den erhabenen Begriff der Gerechtigkeit mit der Nützlichkeit identifizierte und damit aus den Regeln des Rechtes bloße pragmatische Vorschriften der Klugheit machte. Hier setzte Stammler ein. Den „Zweck im Recht“ aufgreifend, wies er darauf hin, daß die Zweckhandlungen der Gesamtheit nicht minder wie die der Einzelnen nicht nur als psychisch hinlänglich durch die Vorstellung des nächsten Zweckes motiviert, sondern zugleich auch als Äußerungen sittlicher Wesen zu erachten, und als solche der sittlichen Gesetzmäßigkeit der Zwecke zu unter-

1) Vgl. zu diesem Kapitel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ein wahres Kabinettstück methodischer Deduktion, in der unseres Erachtens auch die Grundlage zur Sozial- und Rechtswissenschaft zu finden ist, freilich nur in Ansätzen und von Kant selbst in seiner Rechtsphilosophie nicht weiter verwertet.

2) Vor allem in seinem „Zweck im Recht“, einem Buch, das, wie kein anderes, geeignet ist, den Juristen am Leitfaden seiner eigenen Wissenschaft in philosophisches Denken einzuführen. Freilich — nur einzuführen.

werfen seien. Damit hat Stammler dem Recht einen unschätzbaren Dienst geleistet. Ihering hat das Recht aus der Leben raubenden Umklammerung der Logik befreit, Stammler dem Recht seine Würde wiedergegeben.

Aber Stammlers Begründung seiner Theorie war nicht einwandtfrei. Wir haben bereits gesehen, daß der Hinweis darauf, daß die soziale Regel von Menschen zu bewirkende Handlungen fordere, nicht genügt, das Recht ins Reich der Freiheit zu erheben. Das kann nur durch den Nachweis geschehen, daß auch das soziale Verhalten, so gut wie das Verhalten der Einzelnen für sich, Gegenstand eines synthetisch-apriorischen Urteils ist.

Das aber ist, wie wir bereits gesehen, der Fall. Denn zwischen sozialem Verhalten und zwischen Handeln des Einzelnen läßt sich schlechterdings ein Unterschied nicht machen. Jede soziale Regel fordert von den ihr Unterworfenen ein bestimmtes Tun oder Unterlassen. Das Tun und Unterlassen des Unterworfenen aber unterliegt der Beurteilung durch das Sittengesetz, dessen ewige Forderung lautet: Handle frei! Das Verhalten, das die soziale Regel dem Menschen insinuiert, ob es auch nur ein äußeres Verhalten ist, unterliegt, weil es eben sittlichen Wesen auferlegt wird, der nämlichen Beurteilung nach dem Sittengesetz, wie das Verhalten, zu dem der Mensch aus eigenem Willen sich entschließt. Nicht also, weil die Vorstellung des Zwecks im Menschen lebendig ist, sondern weil er ein sittliches Wesen ist, darum kann die Gesetzmäßigkeit der sozialen Regel, als auf sittliche Wesen sich erstreckend, keine andere sein, als die nach dem Sittengesetz.

Und in der Tat wird die Vernunft nicht nur praktisch, um die Handlung des Einzelnen zu normieren; in dem sittlichen Wesen lebt nicht nur für sich selbst das Sittengesetz; vielmehr verknüpft das Sittengesetz alle vernünftigen Wesen miteinander, und wie es von dem Einzelnen fordert, daß seine Handlung gut, so berechtigt es ihn, von dem Anderen zu verlangen, daß sein Verhalten ihm gegenüber gerecht sei. Das Urteil, welches die Vernunft des vernünftigen Wesens über die Handlung des Nächsten abgibt, daß sie gerecht oder ungerecht sei, dieses Urteil ist nicht minder apriorisch-synthetischer Natur, wie das Urteil, daß die eigene Handlung gut oder böse sei. Das Urteil, daß eine Handlung gerecht sei, ist aber ein soziales Urteil. Gerecht ist eine Handlung nicht vermöge der Reinheit des Willens des Handelnden, sondern weil diese Handlung als äußeres Verhalten Ausfluß

eines reinen Willens sein *kann*. Mithin setzt das Urteil, daß eine Handlung gerecht sei, als Maßstab eine a priori Handelnden und Behandelten verbindende Regel äußeren Verhaltens voraus, läßt apriori vernünftige Wesen zugleich als soziale Wesen erscheinen.

„Handle frei“, so lautet das Sittengesetz. Frei handeln, das heißt nichts anderes, als sich lediglich von der Vorstellung einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit leiten lassen. Die Vernunft selbst, die von bloß empirisch vorhandenen Trieben und Anreizen nichts weiß, die Vernunft selbst ist praktisch geworden und heischt ein Tun von allgemeingültiger *Richtigkeit*. Handle so, daß du wollen kannst, daß nach der Maxime deines Handelns alle handeln. Es läßt mithin die praktische Vernunft den Handelnden als Glied eines Reiches erscheinen, in dem er selber Gesetzgeber ist. Frage dich, ob du wollen kannst, daß das, was du zu tun im Begriffe stehst, alle tun sollen. Und wenn du es dann tust, *weil* es alle tun sollen, dann handelst du gut. Es verknüpft mithin das Sittengesetz alle vernünftigen Wesen a priori zu einem Reiche der Zwecke, in welchem jeder Gesetzgeber ist, da er von allen eine Handlung fordert, entsprechend der *Maxime* seines Handelns, in dem aber zugleich ein Jeder auch ein Unterworfener ist, da er die Handlung unter *Niederkämpfung* aller empirischen Anreize nur nach der Vorstellung der Gesetzmäßigkeit wollen soll. Das vernünftige Wesen fordert von sich selbst, daß seine Handlung gut sei, fordert von den anderen, daß ihre Handlung gut sein *könne*, d. h. gerecht sei.

Das auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit Anspruch erhebende Urteil, daß die Handlung meines Mitmenschen gerecht sei, setzt eine von Fall zu Fall gültige Regel äußeren Verhaltens voraus. Eine Regel *äußeren* Verhaltens, denn, wie bereits oben mehrfach erwähnt, entzieht sich die Willensbeschaffenheit des Anderen jeder Kenntnisnahme. Nicht nur von mir fordere ich mit Notwendigkeit ein bestimmtes Verhalten, sondern auch von meinen Mitmenschen. Während aber für die Beurteilung meines eigenen Verhaltens maßgebend ist der Grad der Reinheit des Willens, dessen ich mir selbst bewußt bin, kann für die Beurteilung des Verhaltens der Anderen nur der Gesichtspunkt in Betracht kommen, daß ich ihnen selbst meinen Willen supponiere, und danach ermesse, ob bei dem von ihnen prästierten Verhalten Reinheit des Willens noch möglich ist. *Eine Handlung ist gerecht, wenn sie gut sein kann.* Die Begriffe Gut und Gerecht sind Correlate.

Wie meine Handlung gut ist, wenn ich sie deshalb vornehme, weil ich will, daß alle so handelten, d. h. weil ich sie, wenn andere sie vornähmen, gerecht fände, so ist eine Handlung gerecht, die, wenn ich sie selbst vornähme, gut sein könnte.

Indem das Sittengesetz mich auffordert, eine Handlung deshalb zu wollen, weil alle so handeln sollten, umschließt das Sittengesetz mit Notwendigkeit alle vernünftigen Wesen zu einer Gemeinschaft, die von allgemeingültiger Regel äußeren Verhaltens beherrscht ist. Handle so, wie du wollen kannst, daß alle handeln. Von dem inneren Willen dieser Allen ist hier keine Rede. Die Regel ist eine Regel äußeren Verhaltens. Die Vorstellung dieses allgemein geübten äußeren Verhaltens soll aber Motiv meiner Handlung werden.

So ist die Vernunft in mir praktisch für mich und gleichzeitig für die Anderen. Mir gibt sie ein Motiv und berechtigt mich zugleich, von den Anderen in meiner Lage die nämliche Handlung zu fordern.

Auf solche Weise sieht sich das vernünftige Wesen kraft des Sittengesetzes mit Notwendigkeit mit seinesgleichen zu einer Gemeinschaft verknüpft, in welcher von Fall zu Fall ein bestimmtes äußeres Verhalten geboten ist. Damit ist das Problem, wie von anderen, deren Willensbeschaffenheit ich nicht kenne, mit Notwendigkeit ein bestimmtes Verhalten verlangt werden könne, gelöst: Mein eigenes, aus reinem Wollen entsprungenes Tun ist mir allgemein gültiger Maßstab für das Tun der Anderen.

Es gibt mithin soziale Regeln mit formaler Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Sie sind möglich, weil ich als vernünftiges Wesen mit Notwendigkeit kraft des Sittengesetzes, das für mein Tun als Maxime die Vorstellung fordert, daß dieses Tun von allen anderen getan werde, mich selbst und alle vernünftigen Wesen zu einem Reiche der Zwecke konstituiere, in welchem ein Jeder ein solches Verhalten beobachtet, wie ich es selbst im Augenblick zu tun mich entschließe. Die Vorstellung eines solchen Reiches der Zwecke soll mir selbst zum Motiv werden. So setzt das Sittengesetz mit Notwendigkeit den vernünftigen Menschen als ein soziales Wesen voraus. Erst aus der Einbeziehung des Menschen in die Gemeinschaft mit seinesgleichen, in der alle so handeln, wie er zu handeln im Augenblick gewillt ist, ergibt sich das Prinzip sittlichen

Handelns für ihn. Die Sozialethik hat den Primat über die Individualethik.

Und hieraus ergibt sich uns auch der Begriff des sozialen Lebens. Im vollendeten Gegensatz zu Stammler, der da behauptet, daß das Sittengesetz den Menschen isoliere,[1]) haben wir gesehen, daß ganz im Gegenteil das Sittengesetz als einzig möglichen Maßstab für die Güte einer Handlung die Betrachtung dieser Handlung als einer von allen vernünftigen Wesen geforderten voraussetzt, daß überhaupt nur die Handlung gut ist, die deshalb geschieht, weil sie Gegenstand einer allumfassenden Regel sein sollte. Gut ist die Handlung, die aus der Vorstellung ihrer sozialen Tauglichkeit erfolgt. Weil ich wünsche, daß so wie ich alle handeln sollen, darum handle ich, falls ich aus diesem Wunsche heraus zu handeln mich entschließe, nicht aus subjektivem Begehren, sondern frei. Was ich will, soll ich auch wollen können, daß alle es wollen. Der Zweck, den ich eben verfolge, ich muß ihn auch gut heißen können, wenn ihn alle verfolgen, muß mich bereit finden, ihn zu fördern, falls die Anderen ihn verfolgen wollen. Auf die Tauglichkeit meines Zweckes, Zweck der Gesamtheit zu sein, kommt alles an. So setzt das Sittengesetz, das von mir fordert, daß ich gut handle, die Zusammenfassung aller vernünftigen Wesen zu einem sie gemeinsam verbindenden Zweck voraus. Es isoliert mich nicht. Es läßt mich vielmehr kraft meiner Vernunft als Gesetzgeber eines idealen Reiches der Zwecke erscheinen, dem ich mein empirisches, von Leidenschaften durchwühltes Ich frei unterwerfe. Es lehrt mich also mit Notwendigkeit alle vernünftigen Wesen zu einem Reich zusammenzufassen, in dem bestimmte Regeln des Verhaltens bestehen sollen. Und das ist der transzendentale Begriff des sozialen Lebens: In diesen Begriff fasse ich die Einzelnen zusammen, insofern sie alle unter Regeln äußeren Verhaltens stehen sollen.

Während Stammler den Begriff des sozialen Lebens rein historisch gewinnt, die soziale Erfahrung nirgends verläßt und so lediglich zu einer Definition eines in nichts sich von anderen unterscheidenden empirischen Begriffes gelangt, haben wir in unserem sozialen Begriff eine von menschlicher Willkürhandlung vollkommen

---

1) Vgl. auch dagegen Cohen, Ethik des reinen Willens 1904, S. 7: „Ohne die Allheit, ja ohne mit der Allheit anzufangen, läßt sich der Begriff des Menschen nicht nur nicht vollenden, sondern schlechterdings nicht entwickeln und nicht bilden.“

unabhängige, vom Sittengesetz notwendig geforderte Betrachtung aller vernünftigen Wesen als sozialer Wesen gefunden. Unser Begriff vom sozialen Leben hängt nicht davon ab, ob Menschen, von Not oder Machtbegierde getrieben, zur Aufstellung gemeinsamer Regeln sich entschließen. Ob die Regel vorhanden ist oder nicht, darauf kommt es uns bei der Betrachtung der Menschen als sozialer Wesen überhaupt nicht an. Unser Begriff des sozialen Lebens ist kein theoretischer, sondern ein durch und durch praktischer Begriff. Nicht insofern Menschen empirisch unter Regeln stehen, sondern weil sie nach dem Sittengesetz unter Regeln stehen sollen, darum sind sie soziale Wesen. Und diese Regel fordere ich als vernünftiges Wesen. Ich selbst in meinem ethischen Bewußtsein konstituiere mir die Gemeinschaft. Mein autonomer Wille ist mir Gesetzgeber. Ich fordere von allen, daß sie sich der Regel unterwerfen, weil ich selbst mich ihr zu unterwerfen gewillt bin. Mein empirisches Ich soll ich bereinigen und nur das für mich wollen und danach handeln, wonach alle handeln sollen. Das notwendige Bewußtsein gemeinsamer Pflicht begründet den Begriff sozialen Lebens. —

Und nur dieser Begriff, nicht der Stammlersche, kann der Natur in Selbständigkeit gegenüber gestellt werden. Wie der Begriff der Natur mit Notwendigkeit alle räumlich-zeitlichen Erscheinungen dem Reiche kausal gesetzmäßigen Abwickelns unterordnet, so faßt der Begriff des sozialen Lebens mit gleicher Notwendigkeit die Menschen als vernünftige Wesen zu Gliedern eines Reiches zusammen, in welchem das Sittengesetz, so wie es in meinem ethischen Bewußtsein lebendig ist, die Regeln äußeren Verhaltens diktiert. Der Mensch als Naturwesen, auch wenn er nach Zwecken handelt und sich mühsam abquält, mit seinesgleichen zusammen die Not des Lebens zu lindern, den Kampf ums Dasein sich zu erleichtern, gehört noch durchaus dem Reiche der Natur an. Erst der Mensch als vernünftiges Wesen, in welchem, losgelöst von der natürlichen Kausalität des Tuns, das Wunder sich vollzieht, daß Vernunft unmittelbar praktisch wird und eine eigenartig neue Kausalität der Freiheit eröffnet, erst der Mensch als vernünftiges Wesen, der frei handelt und sein frei gewolltes Handeln der Gesamtheit als Regel ihres Verhaltens zur Pflicht macht, er erst gründet ein neues Reich, das der Natur koordiniert ist. Er gründet das Reich, in welchem die Menschen nicht nach den Trieben der Selbstsucht und nicht nach den Diktaten der

nackten Lebensfristung, in dem die Menschen vielmehr so handeln sollen, wie es das Sittengesetz ihm selber zur Pflicht macht, der Eine freudig die Zwecke des Anderen als gerecht erachtet und zu seinen eigenen macht, und in zusammenstimmendem Verhalten aller die Freiheit ihre Triumphe feiert. Gerade jener Zustand der Menschen, den Stammler als gesellschaftlichen überhaupt nicht anerkennen will, gerade der enthält als Idee den apriorischen Begriff des sozialen Lebens. —

Aber das Reich der Zwecke ist dem Reiche der Natur nicht nur koordiniert. Es steht vielmehr zu ihm in unmittelbarem Gegensatz. Die Natur kennt nicht Gut und nicht Böse, und die Sonne bestrahlt Frevler und Gerechte in gleicher Weise. Und in mir selber fühle ich diesen Gegensatz. Aus dem Reiche der Notwendigkeit kann ich mich nicht vollends herausretten, sehe in aufkeimenden zeitlich bedingten Wünschen und Neigungen mich ihr jederzeit unterworfen, sehe mit Schmerz den Zwiespalt auch darin, daß meine Handlung, obzwar in Reinheit geboren, im Reiche der Erscheinung nicht notwendig den Erfolg hat, sehe sie durchkreuzt vom Trachten in Empirie verharrender Mitmenschen, die meinem Reiche der Zwecke sich einzufügen beharrlichen Widerstand entgegensetzen, sehe sie auch behindert durch die Beschränktheit meiner Mittel und sehe endlich allem Hohen und Guten, dessen Verwirklichung das Sittengesetz mich anzustreben heischt, durch die Zeitlichkeit meines Daseins harte Grenzen auferlegt. Das Sittengesetz, das mich dem Reiche der Zwecke einverleibt, fordert zwar, daß meine Handlung in Reinheit des Willens und ohne Rücksicht auf den Erfolg geschehe, aber es postuliert diesem Handeln nach den Gesetzen der Freiheit auch den Erfolg. Daß das Reich der Natur bezwungen werde und einer Ordnung weiche, in der nicht alles Seiende mit Notwendigkeit sich entfaltet, in der vielmehr nur das Gute lebenskräftig sei, dem Bösen aber keine Zukunft winke, das ist ein Postulat des Sittengesetzes. Mitten in die Notwendigkeit hinein soll das Reich der Freiheit gepflanzt werden, soll das Reich der Zwecke das Reich der Natur verdrängen. —

Jede sittliche Tat des Einzelmenschen stellt sich als solch ein Versuch dar, im Reiche der Notwendigkeit der Freiheit eine Bresche zu schlagen. Das Sittengesetz ist nicht nur Prinzip der Beurteilung menschlichen Tuns, es ist selbst — wahrlich ein Wunder — unmittelbarer Antrieb zum Tun. In gleicher Weise

aber, wie das Sittengesetz das vernünftige Wesen zu sittlichem Tun antreibt, heischt es auch von ihm, hierbei nicht stehen zu bleiben, sondern das von ihm aus freiem Willen gewollte Tun zu anerkennender Betätigung aller zu bringen. So wird die Begründung empirischer Gemeinschaft zu einer ethischen Notwendigkeit. Das alte Wort, der Mensch sei ein Zoon politikon, erfährt so auf merkwürdige Weise eine doppelte Umdeutung. Gedacht war es wohl zunächst nur in rein physischem, bestenfalls psychischem Sinne. Uns bewahrheitet es sich als ein Wort tiefster ethischer Einsicht. Ein soziales Wesen ist der Mensch kraft seiner vernünftigen Natur, die ihn ein für sich selbst wie für alle mit Notwendigkeit geltendes Verhalten erkennen läßt. Ein soziales Wesen ist er aber auch insofern, als es für ihn ein ethisches Postulat ist, wie er in seinem Einzeltun inmitten des Reiches der Natur die Tat der Freiheit zu verwirklichen sich bestrebt, so auch die ideale Gemeinschaft aller durch Begründung empirischer Gesellschaft zur Darstellung zu bringen.

Und hier zeigt sich der Irrtum Stammlers am klarsten. Nicht erst durch empirische Aufstellung von Gemeinschaftsregeln wird der Mensch zu einem sozialen Wesen; gerade umgekehrt, weil er kraft des ihm innewohnenden Sittengesetzes notwendig sich und alle als dem Reich der Zwecke angehörig betrachtet, gerade also weil er ein soziales Wesen ist, darum wird die Begründung der Gemeinschaft inmitten der Erfahrung ihm und allen zu ethischer Pflicht. Der freie Wille, wie er in jedem Einzelnen wohnt, gebietet ihnen allen, sich als unter gemeinsamen Regeln stehend zu betrachten. Das Reich der Zwecke ist keine müßige, weltabgewandte Träumerei, so wenig, wie es die sittliche Forderung ist, gut zu handeln. Wie die sittliche Forderung jede Tat, und wäre sie noch so sehr naturgesetzlich notwendig, noch so sehr durch und durch kausiert, Glied einer Kette, die weit über den Handelnden hinausreicht und diesen selbst in seiner Eigenart als notwendig erscheinen läßt, gleichwohl als freigewollte Tat zu erachten lehrt, die dem Handelnden und nur ihm, als einem über die Notwendigkeit hinausgehobenen freien sittlichen Wesen zuzurechnen ist, so fordert die Idee des Reiches der Zwecke, die unmittelbar aus dem Sittengesetz sich ergibt, daß alle Menschen, und herrschte unter ihnen nichts als Willkür, nichts als regelloser Kampf aller gegen alle, als unter, nach dem Diktat des Sittengesetzes zu bestimmenden Regeln gemeinsamen Tuns, Regeln des Verhaltens von Mensch zu

Mensch stehend zu erachten sind und mißt jedes Unrecht, das geschieht, jede Träne, die Gewalt erpreßt, der Gesamtheit als schwere Verschuldung zu. Nach dem Sittengesetz steht die Gesamtheit unter Regeln, ob sich ihrer die Gesamtheit bewußt ist, ob sie sie selber herausarbeitet und aufstellt oder nicht. Letzteres ist eine Frage der Erziehung, eine Frage der Kulturentwickelung und eine Frage des fortschreitend zur Selbsterkenntnis gelangenden Selbstbewußtseins in ethischer Beziehung. So steht auch der letzte Hurone, der vielleicht niemals den Begriff des Guten auch nur empfunden hat, dem Tugend leerer Schall ist, gleichwohl als sittlich freies Wesen unter dem Sittengesetz.

Wie dem empirischen Menschen das intelligible Ich, so entspricht der empirischen Menschengemeinschaft das intelligible Reich der Zwecke. Und wie der empirische Mensch erst in Jahrtausende währender Entwicklung aus wildem Nomadentum zum Bewußtsein seiner sittlichen Natur gelangt ist, seine Zugehörigkeit zum Reiche der Freiheit vielleicht erst in einem Kant mit systematischer Klarheit sich geoffenbart hat, so gelangt auch die Menschengemeinschaft nicht minder spät und erst nach langer Kulturentwicklung zu eindringender Einsicht, daß sie nach der Gesetzmäßigkeit des Wollens notwendig eine unter Regel ihres Verhaltens stehende Einheit bildet. Daß das soziale Leben erst beginnt mit der tatsächlichen, historischen Aufstellung von Regeln, das hieße behaupten wollen, daß der Mensch auch ein sittliches Wesen erst werde mit der historischen Erkenntnis des kategorischen Imperativs. So wenig wie Kant Begründer des Menschen als sittlichen Wesens, so wenig ist Solon Begründer des sozialen Lebens. Die Geschichte der Entwicklung des Menschen zur Selbsterkenntnis ist zwar höchst interessant und lehrreich, aber sie gehört der Psychologie und der Geschichte an, nicht der Philosophie. Die das soziale Leben der Menschen betrachtende Sozialgeschichte wird an den Zeitmoment einen Markstein setzen, da zum ersten Male Menschen sich bewußt als Glieder einer Gesamtheit fühlten und sich bewußt Regeln ihres Verhaltens setzten, sie wird einen zweiten Markstein dahin setzen, wann zum ersten Male Menschen die Gesetzmäßigkeit dieser Regeln erkannten und sie nach dem Sittengesetz, nach der Idee des Reiches der Zwecke bewußt gestalteten: Die Sozialphilosophie kennt diese Marksteine nicht. Von Ewigkeit zu Ewigkeit standen und stehen ihr vernünftige Wesen, als dem Reiche der Zwecke angehörend, unter Regeln ihres Verhaltens, unter ge-

meinsamen Zielen und Zwecken. Denn ihr ist soziales Leben der Menschen kein empirischer Begriff, kein Produkt menschlicher Willkürtat, vielmehr eine Menschenmehrheit a priori zusammenfassende ethische Anschauungsweise.

Unter Regeln ihres Verhaltens zu einander stehen die Menschen notwendig als sittliche Wesen. Zeitlos an diesen Regeln ist selbstverständlich nur ihre Form. Wie es keine einzige Tat des Einzelmenschen gibt, von der sich schlechthin sagen läßt, daß sie stets und immer notwendig gut sei, so gibt es keine einzige Regel, deren Inhalt für alle Fälle feststände. Nicht durch ein Naturrecht seligen Gedenkens werden die Menschen zu einer Gemeinschaft a priori zusammengehalten. Jeder einzelne Fall erzeugt sich vielmehr von neuem eine von dem Sittengesetz ableitbare Regel. In dieser Beziehung können wir auf die glänzenden Ausführungen Stammlers einfach verweisen.[1])

Eines steht fest: Die Regeln des Verhaltens der Menschen zu einander werden nicht erfunden, sondern entdeckt. Mögen immerhin die Gesetzgeber glauben, ihre Normen in freier Willkür den Menschen zu setzen; sie gleichen dem ethisch unentwickelten Menschen, der vom Belieben des Augenblicks den Maßstab seines Tuns herleitet. Wie aber neben und über dem, was der Einzelne wirklich tut, das steht, was er tun sollte, so hat jederzeit jedes Volk seine Sätze, die das Tun der Einzelnen regeln sollten. Diese Sätze zu finden und aufzustellen, wird derjenige Gesetzgeber als seine eigentliche Aufgabe erachten, in welchem mit dem Sittengesetz die Idee des Reiches der Zwecke lebendig geworden ist.

Und hier endlich „wird auch dem Rechte sein Recht“. Denn nicht Willkür und Konvention, sondern Recht fordert das Reich der Zwecke. Es ist ja dazu berufen, das Reich der Natur zu überwinden. Den notwendigen Ablauf empirischen Geschehens will es sich dienstbar machen, will alle Kräfte der Natur zum endlichen Siege des Guten heranziehen. Nicht dem flüchtigen Dasein des Einzelnen und nicht dem eng begrenzten Ausmaß seiner Mittel und Fähigkeiten, vielmehr der Gesamtheit, die nimmer stirbt, der Gesamtheit, die nie verarmt, ist die Hut des Guten überantwortet, auf daß jedes reine Streben sich gefördert sehe, jede jäh unterbrochene sittliche Tat ihre Fortsetzung findet. Mit den unendlichen Mitteln,

---

1) Stammler a. a. O. S. 165 ff.

die der Gesamtheit zur Verfügung stehen, soll das Reich der Zwecke immer mehr der Verwirklichung entgegengebracht werden. Aber nicht nur die fühllose Natur im engeren Sinne, der Mensch selbst als Naturerscheinung ist den Gesetzen der Kausalität unterworfen und widerstrebt als empirisches Wesen der Erfüllung des Sittengesetzes. Und so ist der Mensch nicht nur Gesetzgeber, sondern zugleich Unterworfener. Als vernünftiges Wesen ist er autonom, aber das von ihm selbst aufgestellte Gesetz ist seinem empirischen Wesen gegenüber heteronom. Der sittliche Mensch muß sich selbst als empirisches Ich bezwingen, auf daß letzteres, das der Natur angehört, in dieser die sittliche Tat vollbringe. Der empirische Mensch erkennt nur die Zwecke des Tages, wandelt stets am Gängelbande der Notdurft. Nicht er erkennt, was gut ist, sondern das intelligible Ich, der von empirischen Triebfedern freie und darum sittliche Wille. Dem stets kausierten Willen in der Erscheinung tritt der der sittlichen Welt angehörende freie Wille entgegen, und indem er jenen niederzwingt, durchbricht er die Welt der Erscheinung und vollzieht das Wunder der sittlichen Tat. Diese Tat, die der freie Wille vollbringt, fordert er aber nicht nur von *seinem* empirischen Ich, sondern von allen Wesen, die des freien, d. h. sittlichen Willens teilhaftig geworden. Ihm erscheinen alle Menschen als unter Regeln des Verhaltens stehend, die er von sich selber ableitet und die, wie er sie selber seinem empirischen Ich gegenüber mit Zwang verwirklicht, so auch von der Gesamtheit, als das Reich der Zwecke bildend, im Reich der Natur mit *Zwang* durchgesetzt werden sollen. Nicht dem empirischen Willenstrieb der Einzelnen ist es überlassen, ob sie dem Reiche der Zwecke sich dienstbar machen wollen oder nicht. *Dem ethischen Bewußtsein erscheint die Menschengesamtheit als unter mit absoluter Autorität Erfüllung heischenden Regeln stehend.* Ob diese Regeln tatsächlich immer Verwirklichung finden, darauf kommt es ganz und gar nicht an. Auch der reine Wille findet nicht stets beim Einzelnen seine Verwirklichung. Aber der *Geltungsanspruch* ist notwendig ein absoluter, ein von der Einwilligung empirischer Menschen vollkommen unabhängiger. Weil du ein Mensch bist und selbst Eigner freien Willens, darum bist du und alle deinesgleichen *notwendig* Regeln des Verhaltens *unterworfen. Der apriorische Begriff des sozialen Lebens faßt die Menschengruppe als unter Regeln von absoluter Geltung stehend zusammen. Dem ethischen Bewußtsein*

erscheint jede Menschengemeinschaft als eine Rechtsgemeinschaft.

Mit derselben Notwendigkeit, mit der das ethische Bewußtsein die Menschen als soziale Wesen begreift, fordert es für sie die Rechtsregel, d. h. die von der Einwilligung der Einzelnen gänzlich unabhängige Regel, als Norm ihres Verhaltens zu einander. Auf dem absoluten Charakter der Menschen als sozialer Wesen beruht der absolute Geltungsanspruch des Rechts. Und wie das Sittengesetz es ist, das die Menschen zu sozialen Wesen stempelt, so ist es das nämliche Sittengesetz, das dem Recht seine Autorität verleiht. Der apriorische Charakter des Rechtes tritt hier klar zum Vorschein. Das Recht ist die unmittelbar vom Sittengesetz abgeleitete Zwangsregel äußeren Verhaltens. Und dieser apriorische Begriff des Rechts widerstreitet in nichts dem sog. positiven Rechtsbegriff. Wie könnte das auch sein? Die Aufweisung der apriorischen Natur des Rechts ist ja gerade dazu bestimmt, die Rechtserfahrung erklärlich zu machen und nicht etwa, sie zu korrigieren. Was wir deduktiv aus dem Sittengesetz abgefolgert, finden wir in der Tat allenthalben in der Erfahrung bestätigt. Es ist einfach nicht wahr, daß das Recht in positivem Sinne eine jede Gemeinschaft ordnende Zwangsregel sei. Wir behaupten vielmehr, daß eine solche Annahme aufs schärfste der Rechtserfahrung zuwiderläuft, daß sie gerade den kostbarsten Teil der alltäglichen Rechtserfahrung außer acht läßt. Nicht jede Zwangsregel nennen wir Recht, sondern lediglich eine solche, die gerecht sein will. Gerade im Bewußtsein des Volkes ist Recht und Gerechtigkeit untrennbar verknüpft. Es mag häufig genug vorkommen, daß ein positives Recht tatsächlich inhaltlich unrichtig ist. Allein eine Zwangsregel, die von vornherein überhaupt nicht den Anspruch erhebt, gerecht, d. h. vom Sittengesetz ableitbar zu sein, deren Urheber selbst von vornherein erklären, sie setzten diese Regel nicht, weil sie ihnen so richtig erscheine, sondern weil ihre Laune es ihnen so eingebe, eine solche Regel nennen wir nicht Recht, sondern Willkürregel. Wohl kann inhaltlich jeder Satz sowohl Gegenstand einer Rechts- wie einer Konventional- oder Willkürregel sein. Aber rein formal muß die als Recht sich ausgebende Regel gerecht sein wollen. Dieser Anspruch, gerecht sein zu wollen, gehört in den Formalbegriff des Rechts. Wenn Stammler sagt, Recht und Willkür schieden sich darin, daß das Recht auch den Gewalthaber binde, so hat Stammler diesen an

sich überaus richtigen Gedanken nicht bis in seine letzte Konsequenz verfolgt. Warum bindet das Recht auch den Rechtssetzer? Weil letzterer die Rechtsregel ediert mit der Behauptung, daß sie, so wie er sie ediert, richtig sei, daß sie auch für ihn so richtig sei. So führt die Stammlersche Definition des Rechts notwendig zu der unsrigen.[1])

Wir betonen nochmals: Wir greifen keineswegs aus der Fülle empirischer Rechtserfahrung einen inhaltlich bestimmten Ausschnitt heraus und erklären: Das allein sei Recht. Wir glauben vielmehr mit unserer Definition die gesamte Rechtserfahrung zn umfassen. Wir definieren nicht den Inhalt möglichen Rechtes, sondern lediglich den Formalbegriff des Rechtes. Wir behaupten aber: Genau so wie die bisherige Definition des Rechtes seinen schlechthin verbindenden Geltungsanspruch hervorhob, genau so ist auch sein in der Rechtserfahrung stets und überall vorhandener Anspruch, gerecht zu sein, mit in die Formaldefinition aufzunehmen. Inhaltlich ist in der geschichtlichen Rechtserfahrung nur allzu oft Gewalt im Namen des Rechtes verkündet worden. Allein noch niemals hat sich ein Rechtssatz im Namen der Gewalt legitimiert, noch nie auf die Autorität verzichtet, die das Sittengesetz allein ihm verleihen kann!

Man wende nicht ein, daß der Anspruch des Rechtes, gerecht zu sein, oft genug mit seinem Inhalt in geradezu den Hohn herausfordernder Weise in Widerspruch steht. Das hat mit dem Begriff des Rechtes nichts zu tun. Und um den allein handelt es sich hier. Auch der Anspruch des Rechtes, schlechthin verbindend zu sein, ist bei einer in Auflösung begriffenen Staatsgewalt oft genug eine leere Fiktion gewesen. Das hat aber gleichwohl noch niemanden davon abgehalten, ex definitione dem Recht diesen Geltungsanspruch zuzuerkennen. Und genau so verhält es sich mit dem Anspruch des Rechts, gerecht zu sein. Es muß diesen Anspruch erheben, denn darauf, auf dem Zusammenhang, in dem es durch diesen Anspruch mit dem Sittengesetz steht, beruht sein absoluter Charakter. Weil das Recht gerecht sein will, darum ist es absolut, d. h. losgelöst sowohl von der Übereinstimmung der Unterworfenen, als von der Laune seines Urhebers.

---

1) In seiner Lehre vom richtigen Recht hat auch Stammler übrigens den Satz aufgestellt, daß alles gesetzte Recht ein Versuch sei, richtiges Recht zu sein. Vgl. Stammler, Die Lehre von dem richtigen Recht. 1902 S. 31.

Wir haben bereits früher hervorgehoben, daß der Zwang des Rechtes nicht mit seiner faktischen Erzwingbarkeit verwechselt werden darf. Daß das Recht eine Zwangsregel ist, besagt lediglich, daß es einen selbstherrlichen Anspruch auf Geltung erhebt, und seine Verwirklichung nicht erst von der Zustimmung der Unterworfenen abhängig macht. Und mit vollem Fug hat bereits Stammler hervorgehoben, daß der Zwang des Rechtes sich auch gegen seine Urheber kehrt und diese nicht minder bindet wie die Unterworfenen. — —

Sowohl der Zwang des Rechtes wie seine bloße Erstreckung auf das äußere Verhalten erschienen bisher als die sicheren Merkmale, die das Recht von der Sittlichkeit trennen. Im Laufe unserer Untersuchung haben sich uns die beiden Merkmale gewissermaßen unter der Hand verflüchtigt.

Wir haben gesehen, daß der Maßstab für die Handlung des Einzelnen gerade die Tauglichkeit dieser Handlung ist, Regel der Gesamtheit zu sein. Umgekehrt haben wir die Gesetzmäßigkeit der Regel des äußeren Verhaltens in der dem äußeren Verhalten zu supponierenden Reinheit des Willens begründet gefunden. Die Regeln des Rechtes und die Gebote der Sittlichkeit, der Begriff des Guten und der Begriff des Gerechten sind uns so als Korrelate erschienen, und wir haben dem Sozialbegriff des Gerechten über den Individualbegriff des Guten den Primat zuerkannt.

Wir haben gesehen, daß der Zwang des Rechtes, weit entfernt, es zu entheiligen, vielmehr der notwendige Ausdruck der Heiligkeit des Rechtes und seiner Abkunft vom Sittengesetz ist. Merkwürdig genug: Die Konventionalregel, die ihre Geltung von der jeweiligen Zustimmung der Adressaten, von deren Willen, der Gemeinschaft anzugehören, abhängig macht, gerade sie entthront das Sittengesetz und setzt die Tageslaune an seine Stelle. Die Konventionalgemeinschaft ist törichtes Menschenspiel, dessen Winzigkeit vor der Erhabenheit der dem Recht unterworfenen unsterblichen Gesellschaft nicht minder kläglich verstummen muß, wie etwa die Bauten der Menschen, ihre Hütten und Paläste vor der Allmutter Natur. —

Wie der theoretische Verstand alle Erscheinungen notwendig unter die Gesetze der Natur bannt, so umfaßt die praktische Vernunft notwendig die Menschen unter Regeln ihres äußeren Verhaltens. Und weil diese Regeln formal absolute Geltung haben, darum sind sie Rechtsregeln. Und wie die Naturwissenschaft die

den Erscheinungen immanenten Gesetze im Einzelnen entwickelt, so hat die Rechtswissenschaft als Lehre von der Rechtsfindung die der menschlichen Gesellschaft in ihrem jeweiligen Zustand immanenten Gesetze ihres Verhaltens aufzustellen. Das Recht ist das Naturgesetz im Reiche der Zwecke. Jedes Recht ist in diesem Sinne notwendig Naturrecht. Es ist Naturrecht, weil es seinem Begriffe nach gerecht, d. h. richtig sein will. Jedes Recht gibt sich begrifflich als das den jeweiligen gesellschaftlichen Lebensverhältnissen und Interessensphären adaequate Naturrecht aus. Wie es aber kein inhaltlich ewiges Naturgesetz gibt, die Naturwissenschaft vielmehr in ewigem Flusse sich befindet und von Irrtum über Irrtum zur Erkenntnis der Wahrheit fortstrebt, so gibt es auch kein inhaltlich ewiges Naturrecht, und jedes neue Lebensverhältnis schafft sich sein ihm innewohnendes Gesetz. Ein ewiges Naturgesetz und ein ewiges Naturrecht vermag nur der aufzustellen, dessen Auge, um mit Schopenhauer zu reden, der täuschende Schleier der Maja nicht deckt und der durch die Wirrnis der Erscheinungen zur Anschauung der Ideen sich erhebt. Wir aber sind — Menschen.

Seinem Begriffe nach will das Recht richtig sein. Es hat dem empirischen Menschen gegenüber, der als Naturwesen überwunden werden soll, gleich dem Diktat des Sittengesetzes, kein Motiv in der Hand, auf das es seinen Anspruch stützen könnte. Wie das Sittengesetz dem empirischen Menschen sagt: Gehorche mir, nicht weil ich dir irgend welchen Nutzen bringe, dich in deinen Zwecken fördere, sondern gehorche mir, weil ich es will, ebenso spricht das Recht zum empirischen Menschen: Gehorche mir, weil ich es so will. Mit dem empirischen Menschen kann das Recht nicht in Auseinandersetzung treten. Es tritt mit dem herrischen Anspruch auf, da es sich ihm durch nichts empfehlen kann. Zum empirischen Menschen spricht das Recht in der Tat: Gehorche mir, denn ich bin groß und du bist klein.

Daß das Recht gerecht sein will, das hat dem empirischen Menschen nichts zu sagen. Der Begriff der Gerechtigkeit ist dem in der Empirie verharrenden Willen gänzlich unbekannt, ein leerer Schall. Was sollte er auch mit der Gerechtigkeit anfangen können, er, der nur den Nutzen kennt?

Anders aber gegenüber dem intelligiblen Ich, dem freien Willen des Vernunftwesens. Der freie Wille ist selber Selbstherrscher. Hier steht Wille gegen Wille. Ihm gegenüber muß

sich das Recht legitimieren. Ihm allein gegenüber ist aber auch jedes Recht dazu im Stande. Das Recht, seinem Begriffe nach, und der freie Wille wollen beide dasselbe: Niederzwingung der Empirie, des Reiches der Natur. Zwischen ihnen beiden kann mithin kein Krieg sein. Zwischen ihnen kann nur der Gegensatz bestehen, der zwischen dem Ideal und dem Versuche seiner Verwirklichung besteht. Das aber ist kein begrifflicher Gegensatz mehr, sondern Folge der durch und durch tragischen Natur des Menschen, der, teilhaftig der Idee der Freiheit, als empirische Erscheinung in das Reich der Notwendigkeit sich gebannt sieht. Das ist endlich ein Gegensatz, der nicht zwischen dem Recht als solchem und dem freien Willen besteht, und darum aus dem Rahmen dieser Untersuchung herausfällt. —

Wir fassen zusammen: Wer in dem Recht einen bloß empirischen Begriff sieht, der raubt sich von Anbeginn die Möglichkeit, zu eigener Gesetzmäßigkeit des Rechts zu gelangen. Eine solche Gesetzmäßigkeit aber besteht. Jeder einfache Mensch, der eine Regel der Gemeinschaft als ungerecht empfindet, spricht damit ein Urteil über die Regel aus, das Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt. Es muß also eine Wissenschaft über diese Regeln geben. Das aber ist allein und ausschließlich die Rechtswissenschaft. Wie das ethische Bewußtsein notwendig die Menschen als unter Zwangsregeln ihres Verhaltens stehend begreift, so hat die Rechtswissenschaft als Lehre von der Rechtsfindung diese Zwangsregeln im Einzelnen von dem Sittengesetz abzufolgern und aufzustellen. Die Rechtswissenschaft als Lehre von der Rechtsfindung ist mithin in ihrem innersten Wesen eine ethische Wissenschaft.[1])

Indem in diesem letzten Satze das Ergebnis unter Untersuchung über das Rechtsproblem gipfelt, finden wir uns in Übereinstimmung mit der Anschauung, die Heymann in einem Gedenkblatt auf Kant in knappen Sätzen,[2]) van Calker in einer Reihe von Schriften[3]) niedergelegt hat.

---

1) Noch weiter geht Cohen, a. a. O., der nicht nur in der Ethik die Grundlage des Rechts, sondern auch umgekehrt in dem Recht das methodische Vorbild für die „echte Einheit des Willens" erblickt.

2) Vgl. Heymann, Deutsche Juristenzeitung 1904, S. 246: „Ein letztes, im Grunde ethisches Prinzip muß auch der Rechtsordnung in der Form der Gerechtigkeitsidee zu Grunde liegen, nicht im Sinne einer Norm für die Gesinnung der Einzelnen im Rechtsleben, sondern als Richtmaß für den Interessenausgleich

Heymann erkennt an, daß das absolute Gerechtigkeitsprinzip „als letztes legislatorisches Prinzip maßgebend" ist. Zweifelhaft ist ihm nur, „ob man überall da, wo die Rechtsordnung durch Hinweis auf Billigkeit, Treu und Glauben, gute Sitten, wichtige Gründe und durch ähnliche Wendungen einen freien Spielraum für die Entscheidungen läßt, ob man insbesondere bei der Ausfüllung sog. Lücken der Rechtsordnung (bei Verneinung logischer Geschlossenheit des objektiven Rechts) das nach eigener Überzeugung als absolut erkannte Gerechtigkeitsprinzip zu Grunde legen darf", und er meint, daß „vom Standpunkt der Positivität des konkreten Rechts man sich in einer Reihe dieser Fälle, insbesondere bei der sog. Lückenausfüllung, an das der jeweilig historisch gegebenen Rechtsordnung zu Grunde liegende historisch bedingte Gerechtigkeitsprinzip wird halten müssen."

Wir sind der Ansicht, daß die Berufung auf Treu und Glauben, Billigkeit etc. eine unmittelbare Bezugnahme auf ethische Grundsätze enthält und den Richter auf das von ihm als richtig erkannte Gerechtigkeitsideal verweist, aus dem er freilich, was nicht genug hervorgehoben werden kann, mit allgemein gültiger Begründung, seine Entscheidung abzufolgern hat. Daß hierzu nicht nötig ist, jedesmal bis zum letzten Prinzip zurückzugreifen, hat Stammler in der Lehre vom richtigen Recht gezeigt und ist selbstverständlich. Auch der Naturforscher braucht bei Gewinnung einer Einzelerkenntnis nicht erst auf die formalen Grundlagen seiner Wissenschaft Bezug zu nehmen. Es mag daher der Richter ruhig bei der „wirtschaftlichen Zweckmäßigkeit" oder bei den „Bedürfnissen des Verkehrs" stehen bleiben, wenn er sich nur bewußt bleibt, daß beide Faktoren von ihm einer Korrektur zu unterziehen sind, sobald sie einmal mit seinen „sittlichen Anschauungen" in Widerspruch stehen. Eine objektiv gültige Darlegung dieser seiner sittlichen Anschauungen wird ihn freilich in der Regel früh genug dem sittlichen Ideal zuführen.

Die Verweisung des Gesetzes auf Treu und Glauben etc. ist ein ausdrücklich erklärter Verzicht auf Regelung des Einzelfalles und fordert den Richter zur Rechtsfindung auf. Anders ist es,

---

bei der Findung der Rechtsformen für die Lebensverhältnisse als Massenerscheinungen. Und daß dieses Prinzip ein absolutes, ewiges, ein für allemal feststehendes sei, fordert gebieterisch die praktische Vernunft."

3) Vgl. Fritz van Calker, Strafrecht und Ethik, 1897, Politik als Wissenschaft 1898. Ethische Werte im Strafrecht 1904.

wenn der Richter auf dem Wege der Gesetzesauslegung oder der Analogie einen Rechtssatz gewinnen will. Falls man gleich uns die bekannte Wach-Bindingsche Ansicht als eine unzulässige Hypostasierung des Gesetzes ablehnt, so wird man allerdings, um den Sinn des Gesetzes und damit auch den Ausgangspunkt für die Analogie festzustellen, an die bei Abfassung des Gesetzes herrschenden sittlichen Anschauungen, soweit sie im Gesetz zum Ausdruck gekommen sind, anzuknüpfen haben, und dies umsomehr nach unserer Auffassung des Begriffes vom Recht, wonach jeder Rechtssatz notwendig einen sittlichen Ausgleich der Interessengegensätze bezweckt. Die Verweisung auf Treu und Glauben etc. ist uns kein Fremdkörper im Recht, vielmehr fordert sie vom Richter, daß er dasselbe tue, was der Gesetzgeber bei Erlaß jedes einzelnen seiner Gebote getan hat. Der Gesetzgeber enthüllt mit dieser Weisung gewissermaßen die Methode seiner Rechtsfindung. Aber eben weil jeder Rechtssatz notwendig einen sittlichen Befehl darstellt, kann sein letzter Sinn nur durch seine Rückwirkung auf denjenigen sittlichen Grundgedanken erfaßt werden, als dessen Ausstrahlung er dem Gesetzgeber erschien. Dieser sittliche Grundgedanke ist Teil, ja wesentlicher Teil des Gesetzes selbst.

Van Calker hat seine Theorie nicht wissenschaftlich begründet. Die Idee der Vervollkommnung der Menschheit, in deren Dienst er das Recht stellt, ist ihm Sache des Glaubens, Gegenstand persönlicher Überzeugung. Nun, diese Idee, hier ist sie nachgewiesen. Was van Calker Vervollkommnung der Menschheit nennt, haben wir als notwendiges ethisches Postulat der Überwindung des Reiches der Natur erkannt. Als ein Versuch, das Reich der Zwecke auf Erden inmitten der harten Kausalität des Naturgeschehens zu errichten, ist uns das Recht seinem Begriffe nach erschienen. Darin liegt die Gesetzmäßigkeit des Rechtes, darin sein Ewigkeitsgehalt, der ihm nicht geraubt werden kann, soll es nicht in Willkür ausarten. Der „Zweck im Recht" den das Recht erreichen soll, ist nicht „Prinzip" der Gesetzmäßigkeit des Rechtes, sondern dieser Zweck ist Gegenstand der Rechtssetzung und gleichzeitig Veranlassung dazu. So ist auch die Vorstellung des Zweckes, die den empirischen Willen des Menschen affiziert, Gegenstand der Gesetzgebung des reinen Willens. Seine Zwecke soll der Mensch gesetzmäßig erreichen. Die Gesetzmäßigkeit des Rechtes besteht darin, wie es lautet, nicht

darin, worauf es sich erstrecken soll. Aber nur letzteres gibt der „Zweck im Recht“ an. Wer da sagt, das Recht soll zweckmäßig im empirischen Sinne des Wortes sein, hat mithin über die Gesetzmäßigkeit des Rechtes überhaupt sich noch nicht ausgesprochen. Zwischen gerechtem Recht und zweckmäßigem Recht besteht mithin ebensowenig ein Gegensatz, wie zwischen gutem Handeln und zweckmäßigem Handeln. Damit ist die van Calkersche Vermittlungslehre im Kampfe der Strafrechtstheorien[1]) nach allgemeinen Grundsätzen wissenschaftlich erwiesen. Daß der Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit überhaupt aufgestellt werden konnte, ist eine kaum durch die Hitze des Gefechtes entschuldbare Verirrung. —

Der Kampf um die Strafrechtstheorien ist ein Kampf um das Rechtsproblem überhaupt. Nur durch Klärung des Rechtsbegriffes kann der Kampf zu Ende geführt werden. Das verleiht einer in unseren Tagen mit dem Rechtsproblem sich beschäftigenden Untersuchung den glücklichen Vorzug höchster Aktualität.

---

1) Vgl. Fritz van Calker, Vergeltungsidee und Zweckgedanke im System der Freiheitsstrafen 1899.

Fünftes Kapitel.

Stammler in der Literatur.

Wir haben im bisherigen versucht, den Punkt in der Rechtswissenschaft aufzuweisen, wo der Weg, den die Stammlersche Philosophie gegangen ist, zu unabweisbarer Notwendigkeit wird. Als diesen Punkt fanden wir den die Rechtslehre beherrschenden Begriff der Gerechtigkeit, der in Gefahr steht, seiner alle räumlich-zeitlichen Verhältnisse überragenden Heiligkeit entkleidet zu werden und in den Händen voraussetzungsvoller Positivisten zu verkümmern, wenn ihm nicht durch die kritische Philosophie ein gegen alle Angriffe und Entstellungen gesicherter Standort angewiesen wird. Die Stammlersche Lehre schien ihm diesen von der Not der Zeit geforderten Dienst zu erweisen. So gingen wir denn dieser Lehre nach. Wir erkannten, welch bedeutungsvollen Beitrag sie zur Lösung unseres Problems liefert. Aber an wichtigen Punkten stellte sich uns heraus, daß sie nicht alle Konsequenzen zieht, zu denen der von ihr mit so großer Klarheit und Gedankenschärfe eingenommene Standpunkt des Kantischen Kritizismus sie mit gebieterischer Notwendigkeit zwingt. Wir haben diese Konsequenzen gezogen. Uberall an Stammlers Lehre, wie wir sie zu verstehen glaubten, anknüpfend, unbeirrt von dem, was die herrschende Lehre mit dem Anspruch auf unumstößliche Gewißheit lehrt, sind wir zu den Ergebnissen gelangt, wie sie das vorhergehende Kapitel mehr in programmatischer Kürze als in ausführlicher, späteren Zeiten zu überlassender Darstellung vorgetragen hat. Unsere Stellung zur Stammlerschen Rechtsphilosophie glauben wir auf solche Weise in Klarheit gekennzeichnet zu haben.

Aber unsere Aufgabe, die Stammlersche Rechtsphilosophie einer Kritik zu unterziehen, ist damit noch nicht ganz gelöst. Wer

die Bedeutung eines Buches würdigen will, muß auch die Beziehung ins Auge fassen, die zwischen dem Buch und den literarischen Erscheinungen der Folgezeit besteht, gleich wie der Beurteiler einer historischen Persönlichkeit sich nicht begnügen kann, ihren Charakter von innen heraus zu entwickeln, vielmehr ihre Lebensschicksale alsbald mit heranziehen muß, um in ihnen eine wesentliche Bestätigung der Eigenart zu finden, die er für die Persönlichkeit vindiziert.

Stammler selbst hat hie und da im Laufe seiner Darlegung seine Stellung zu seinen Vorgängern, in den zahlreichen Anmerkungen zur zweiten Auflage auch seine Stellung zu seinen inzwischen literarisch zum Vorschein gekommenen Gegnern gekennzeichnet. Nach beiden Richtungen mag das Folgende ergänzend Platz greifen.

Den bedeutsamsten Einfluß hat Stammler auf die Sozialwissenschaft in engerem Sinne ausgeübt. Die fundamentale Unterscheidung, die er zwischen Wesen und Methode der Naturerkenntnis und der Erkenntnis sozialen Lebens mit bisher nicht erhörter Schärfe vollzogen hat, ist in theoretischer sowohl wie in unmittelbar praktisch-politischer Hinsicht Ausgangspunkt bedeutungsvoller Entwicklung geworden. In eindrucksvoller, oft wiederholter Deduktion — wie überhaupt Stammlers Buch mit überaus großem pädagogischem Geschick geschrieben ist und den Leser, wenigstens für die Zeit der Lektüre, vollends in den Bannkreis seiner Anschauung zwingt — hat Stammler die methodische Unmöglichkeit dargetan, naturwissenschaftliche Theorien einfach auf das soziale Leben zu übertragen. Als daher, nachdem die sog. Deszendenztheorie weithin anerkannter Grundsatz moderner Naturbetrachtung geworden war, und Ernst Häckels agitatorische Kraft[1]) diese Theorie sowohl wie den Versuch Darwins, sie aus dem Kampf ums Dasein abzufolgern, in die breitesten Volksmassen geworfen hatte, die Frage auftauchte, ob nicht auch auf das soziale Leben der Menschen wie auf ihr individuelles beide Theorien anzuwenden seien, da brauchte Hesse in seiner trefflichen Beantwortung dieser Frage[2]) nur auf den Stammlerschen Begriff sozialen Lebens als eines ge-

---

1) Vgl. insbesondere Häckel, Die Lebenswunder, 2. Tausend 1904, und die vernichtende Kritik Friedrich Paulsens in Philosophia militans 1901, S. 120 f.

2) Hesse, Natur und Gesellschaft, 1904, besonders S. 14 und S. 35. Auch Matzat, Philosophie der Anpassung 1908, schließt sich in der Problemstellung Stammler an.

regelten, menschlichen Zwecken dienenden Gemeinschaftslebens, hinzuweisen, um zu klarer Abweisung jeder unzulässigen Vermengung naturaler und sozialer Betrachtungsweise zu gelangen. Wenn Hesse[1]) meint, daß das Entwicklungsgesetz soziales Gesetz nicht sein könne, daß es aber gleichwohl für die Erkenntnis der Gesellschaft von Wert sei, da der Mensch als Subjekt der Gesellschaft ihm unterliege, so wandelt er auch hierin, trotz eigener abweichender Ansicht, ganz in Stammlers Bahnen, der wiederholt eindringlich betont, daß die Ergebnisse der Technik sowohl wie der Naturwissenschaft für die Sozialwissenschaft als Material von höchster Bedeutung seien, nur daß sie nicht an sich schon als Erkenntnisse sozialen Charakters angesehen werden könnten.[2]) Keineswegs also lehnt Stammler die durch Induktion gewonnenen Erfahrungssätze innerhalb des sozialen Lebens ab; er verlangt vielmehr nur die Verwertung dieser Erfahrungssätze unter dem Gesichtspunkte des unter Regeln stehenden sozialen Lebens, ihre Inbezugsetzung zu diesen Regeln, wenn anders Sozialwissenschaft als solche betrieben werden soll. Damit erledigt sich auch kurzerhand die vollkommen verfehlte Polemik, die Eleutheropulos in seinem in jeder Beziehung als Gegenstück Hesses anzusehenden Buche[3]) gegen die Stammlersche Methode geführt hat.

Durchaus auf Stammlerschem Boden steht Erdberg,[4]) und er gelangt auf solche Weise zu einer ungemein treffenden Definition des bis dahin unbekannten Begriffs der Wohlfahrtspflege. Gerade hier zeigt sich deutlich die schöpferische Kraft, die der Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens innewohnt, und es findet sich der von unphilosophischen Köpfen nicht selten wiederholte Vorwurf widerlegt, als ob die Stammlersche Sozialbetrachtung ein nutzloses Spiel mit Begriffen sei. Der meist empfindungsgemäß ausgesprochene Satz, es sei das gesetzte Recht nicht im Stande, die soziale Frage zu lösen, das starre Festhalten an ihm und die beharrliche Weigerung, bereits innerhalb seines Grenzgebietes freiwillig Halt zu machen, ziehe gar oft das materielle Unrecht nach sich, dieser Satz, der stets zur Begründung der allgemeinen Pflicht zur Wohlfahrtspflege herangezogen wird, findet erst durch die Lehre Stammlers vom sozialen Ideal, vom richtigen und unrichtigen Recht, seine

1) a. a. O. S. 75 ff.
2) Vgl. z. B. Stammler a. a. O. S. 297 f.
3) Eleutheropulos, Soziologie, 1904, bs. S. 9 ff.
4) Erdberg, Die Wohlfahrtspflege, 1903, besonders S. 22.

tiefsinnige Bedeutung, seine allgemeingültige wissenschaftliche Begründung. Die Wohlfahrtspflege ist eines der wirksamsten Mittel, das soziale Leben gesetzmäßig zu gestalten. Dieser aus der Stammlerschen Lehre unmittelbar folgende Satz[1]) setzt die Wohlfahrtspflege als koordinierten Faktor neben das Recht, und diese Einsicht wird einer gerade in der Gegenwart zu immer wachsenden Bedeutung gelangten sozialen Erscheinung gerecht.

Von in der Gegenwart noch gar nicht abzusehenden Folgen ist aber der soziale Idealismus im Schoße derjenigen politischen Partei Deutschlands geworden, auf die seit Jahrzehnten die Augen aller um das Wohl des Vaterlandes besorgten Politiker und Denker, teils mit ernstesten Befürchtungen, teils mit unverhohlenen Zukunftshoffnungen gerichtet sind, der Partei, die als Subjekt oder als Objekt der ganzen politischen Konstellation der deutschen Gegenwart ihren Charakter verleiht: wir meinen im Schoße der deutschen Sozialdemokratie.

Man weiß sattsam, wie überaus spröde, ja unzugänglich sich bislang gerade die deutsche Sozialdemokratie, die dogmatischste von allen, gegenüber den Argumenten der „bürgerlichen“ Wissenschaft verhalten hat, wie selbst die dem „ehernen“ Lohngesetz keineswegs entsprechende Richtung der Entwicklung der Arbeiterverhältnisse vollkommen eindrucklos auf sie geblieben ist. Wer die Geschichte des Ursprungs der deutschen Sozialdemokratie kennt, wird sich darob nicht haben wundern können. Die deutsche Sozialdemokratie zeichnet sich dadurch vor allen ihren Schwestern aus, daß kein Politiker des Augenblickes, kein utopistischer Fanatiker und auch kein gefühlsseliger Schwärmer, daß vielmehr ein Großer, ein ganz Großer an ihrer Wiege gestanden hat: „Kant ist der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus.“[2])

Es würde zu weit führen und ist auch nicht dieses Ortes, die zweifellose Berechtigung dieses Satzes nachzuweisen.[3]) Wer nur je einen verständnisvollen Blick in das grundlegende Werk von Karl Marx getan hat, dem ist ohnedies klar, wie sehr Marx nicht nur, wie man gemeinhin zu sagen pflegt, vermöge seiner Darstellungsform, sondern in seiner ganzen Methode ein reifes Er-

---

1) Vgl. des Näheren Erdberg a. a. O.

2) Dies tiefe Wort hat Hermann Cohen in seiner Einleitung zur 5. Auflage von Langes Geschichte des Materialismus 1896 S. LXV ausgesprochen.

3) Vgl. hierzu besonders die überaus lesenswerte Abhandlung von Max Adler in Marxstudien, Bd. 1, 1904.

gebnis der Kantischen Philosophie ist, ja mit genialer Intuition, vielleicht sich selbst unbewußt, über die nachkantische Periode hinweg unmittelbar an Kant selbst anknüpft.[1]) In der systematischen, mit allen Mitteln der Kritik erreichten Geschlossenheit der Marxistischen Lehre liegt ihre ganze Stärke. Darum kann man ihr nicht mit dem Hinweis auf einzelne, nicht recht mit ihr in Übereinstimmung befindliche Tatsachen oder mit Nörgeleien, die sich auf diesen oder jenen Punkt erstrecken, beikommen. Die Lehre Marx', wie sie sich auf der festgefügten Grundlage eines philosophischen Systems erhebt, kann nur auf eben dieser Grundlage widerlegt, berichtigt und überwunden werden. Der Philosoph muß sich gegen den Philosophen erheben. Und wie Kant „der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus ist", so kann auch nur der nämliche Kant dem Sozialismus in Wahrheit beikommen.

Es ist Stammlers historisches Verdienst, mit großer Meisterschaft dem deutschen Sozialismus, besser der Marxistischen Lehre, gewissermaßen eine homöopathische Behandlung haben zu Teil werden zu lassen und damit in deren geschlossenen Gedankenbau als erster eine wirkliche Bresche geschlagen zu haben, durch die einer Entwicklungsmöglichkeit Raum geschaffen ist, deren Folgenschwere heute noch gar nicht bestimmbar ist: Stammler ist einer der Hauptturheber des Revisionismus in der deutschen Sozialdemokratie.[2]) Sein scheinbar so weltabgewandtes soziales Ideal ist von unmittelbarer Wirksamkeit innerhalb der Partei, die mit so viel Stolz und Selbstbewußtsein ihre nirgends die Wirklichkeit verlassende Weltanschauung betont! Der Revisionismus, das ist nichts anderes, als die allmählich aufsteigende Erkenntnis, daß das soziale Leben nicht unter den Naturgesetzen der Notwendigkeit steht, daß vielmehr die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens eine solche des Zweckes ist, der von Stufe zu Stufe unmittelbar zum sozialen Ideal führt. Wie schon rein zeitlich die ersten Revisionsartikel Eduard Bernsteins unmittelbar nach dem Erscheinen des Stammlerschen Buches fallen, so tritt besonders in seiner Schrift „Die Voraussetzungen des Sozialismus"[3]) der Zu-

1) Vgl. Adler a. a. O.

2) Vgl. Adler a. a. O. S. 207 ff.

3) Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus 1899, besonders S. 4 bis 14; vgl. auch ders., Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus 1904, S. 123 und sonst.

sammenhang mit der Stammlerschen Problemstellung klar zu Tage. Die Zweckhandlung des Menschen im Gegensatz zu der von Marx verkündeten Naturnotwendigkeit sozialen Geschehens, dieser Kernpunkt des sozialen Idealismus, ist eine Erkenntnis, die für Bernstein die Marxistische Rechtgläubigkeit unmöglich macht.

Stammler selbst hat sein Verhältnis zu Marx eingehend erörtert, gleichwohl aber nicht mit hinlänglicher Klarheit auf eine einfache Formel gebracht.[1]) Mehrfach nennt er die Marxistische Lehre unausgedacht und sieht in sich selber nicht ohne Bescheidenheit den bloßen Zuendedenker.[2]) In Wirklichkeit sind Stammler und Marx zwei diametrale Gegensätze, die von einem gemeinsamen Punkt ausgehen, um sich nie wieder zu treffen. Es mag die Gemeinsamkeit des Ausgangspunktes gewesen sein, die Stammler immer wieder zu Marx hinzog, indes sich seine Gedankengänge längst für immer von ihm geschieden hatten. Dieser gemeinsame Ausgangspunkt ist die echt Kantische Erkenntnis, daß die auf Einzelerscheinungen sich beziehende Wissenschaft methodisch nicht möglich sei ohne grundlegende Einsicht in den Begriff der Gesetzmäßigkeit überhaupt,[3]) daß also erst dieser Begriff der Gesetzmäßigkeit in Klarheit zu erfassen sei, um der Gesetzmäßigkeit im Einzelgeschehen Stütze und gesicherten Bestand zu gewähren.[4]) Marx war der erste, der eine Theorie der sozialen Erfahrung aufstellte. Der soziale Materialismus konnte sich rühmen, Sozialwissenschaft als kritisch wohl fundierte Disziplin für sich gepachtet zu haben. Dem sozialen Materialismus hat nun Stammler den sozialen Idealismus entgegengestellt. Damit ist zum ersten Male die Marxsche Lehre auf eigenem Boden angegriffen. Die „bürgerliche“ Theorie hat aufgehört, quantité négligeable zu sein. Die Wahrheit ist auf dem Marsch.

Die Überwindung der Marxistischen Sozialphilosophie, das ist die große Hoffnung, zu der der soziale Idealismus berechtigt. Er vermag dies durch radikale Entwindung des sozialen Lebens aus der zermalmenden Umklammerung der Naturwissenschaft. Keine

---

1) Vgl. die Kritik von Tönnies im Archiv für systematische Philosophie, Bd. 4, S. 109 ff.

2) Vgl. Stammler a. a. O. S. 431 f.

3) Vgl. die mit bemerkenswerter Schärfe und Klarheit abgefaßte methodische Einleitung bei Stammler a. a. O. S. 3—20.

4) Vgl. dagegen die auf völliger Verkennung Kantischen Denkens beruhende Kritik von Eleutheropulos a. a. O.

der sonstigen sozialen Theorien, am allerwenigsten die Spencersche Soziologie,[1]) auch nicht deren Umformung, wie sie unter den Juristen vor allem Otto Gierke als einen Grundpfeiler deutschen Nationalrechtes vertritt,[2]) ist hierzu im Stande. Die Lebensarbeit Gierkes besteht in der Entthronung des römisch-rechtlichen Individualismus. Aber die dem „Phantom der persona ficta" entgegengestellte „reale Gesamtperson" ist theoretisch nicht nachweisbar. Der überaus tiefe Grundgedanke Gierkes, daß das Recht seinen Ausgangspunkt nicht vom Einzelmenschen nehmen dürfe, muß aus dem Gebiete der Natur ins Ethische gekehrt, der Begriff der juristischen Genossenschaft durch den in seinem innersten Kern sozialen Charakter des ethischen Wertbegriffes wissenschaftlich fundiert werden, wie wir es im vorhergehenden Kapitel versucht haben.

Die Einführung des Wertbegriffes in die Sozialwissenschaft, insbesondere in die Jurisprudenz, ist Stammlers unvergängliches Verdienst.[3]) Die streng methodische Art, in der er dies getan hat, überhaupt der innige Anschluß an die führenden Geister des sogenannten Neukantianismus, zu dem er, ein Jurist, sich durchgerungen, hebt ihn und sein Werk turmhoch über die in neuester Zeit beängstigend zahlreichen Versuche hinaus, eine funkelnagelneue Philosophie des Rechtes, gepanzert und gerüstet wie weiland Minerva, mit großer Fixigkeit dem gedankenschweren Haupte entspringen zu lassen. Welcher auch nur einigermaßen philosophisch geschulte Leser hat beispielsweise die neueste Rechtsphilosophie Kohlers[4]) gelesen, und nicht mit unendlichem Staunen konstatiert, wie da mit souveräner Handbewegung die gesamte Geistesarbeit eines Kant erledigt wird,[5]) um an deren Stelle ein Konglomerat aus

---

1) Vgl. dessen 1896 erschienenes 3bändiges Werk: The principles of Sociology.

2) Eine Zusammenfassung seiner Anschauung bietet die 1902 erschienene Rektoratsrede: Das Wesen der menschlichen Verbände.

3) Vgl. auch Lask a. a. O. S. 287.

4) In der von Kohler besorgten 6. Auflage von Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, 1. Abhandlung: Rechtsphilosophie und Universalgeschichte; jetzt auch in seinem Lehrbuch der Rechtsphilosophie, 1909, einem Buch, dem man übrigens bei all seiner philosophischen Unzulänglichkeit den Vorzug eines jugendfrischen, packenden Idealismus nicht wird absprechen können.

5) So in Holtzendorff a. a. O. S. 10: „Kant war natürlich (sic!) infolge seines Kritizismus metaphysisch haltlos und seine Weltanschauung gab ihm keine Grundlage, weder für Moral noch für Recht." Wahrlich, so viel Worte, so viel Irrtümer!

dem System gerissener Hegelscher Ideen auf den Thron zu erheben.[1]) Und nun vollends gar der ungeheuerliche philosophische Einleitungsband Berolzheimers, der die Einführung zu seinem System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie bilden soll![2]) Schon die Vorrede wirkt wie ein der gesamten zünftigen Philosophie hingeworfener Fehdehandschuh. Kategorischer Imperativ, intellektuelle Anschauung, dialektische Methode werden da in Bausch und Bogen als „erdentrückte Phantasie“ zum alten Eisen geworfen. An ihre Stelle tritt: „reale Forschung, die das Gegebene klar ins Auge faßt, nach Inhalt und Grenzen scharf zu umschreiben strebt,“ tritt die „prähistorische Methode“, die berufen sein soll, „das Dunkel, von dem die Anfänge von Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Staat früher wie mit einem undurchdringlichen Schleier bedeckt waren, einigermaßen aufzuhellen.“

Wir sind die letzten, die verheißungsvollen Arbeiten zu unterschätzen, die bis an die Anfänge der Menschheit zurückgreifen, und mit umfassendem Blick die Rechtsentwicklung aller Völker in vergleichende Erwägung ziehen. Was aber hat, fragen wir, all das mit Philosophie zu tun? Und wie wird all das je im Stande sein, die kritische Forschung über den zeitlosen Wert der Rechtserkenntnis zu ersetzen? Freilich, wenn wirklich die Kantische Lehre solch barer Unsinn wäre, wie das, was sich bei Berolzheimer[3]) als Kantische Lehre ausgibt, dann wäre es höchste Zeit, die Philosophen samt und sonders zum Tempel hinauszujagen und schleunigst die widersinnige, Wirklichkeit leugnende, kritische Methode durch die Kohler-Berolzheimersche — prähistorische zu ersetzen. —

Vorbildlich für eine ganze Reihe von Kritikern ist die kurze Besprechung geworden, die Simmel[4]) der Stammlerschen Sozialphilosophie zu Teil werden läßt. Namentlich seine Kritik des Stammlerschen Begriffes des sozialen Lebens scheint starken Ein-

---

1) Es ist selbstverständlich, daß damit die auf ganz anderem Gebiete als dem der Rechtsphilosophie belegenen großen Verdienste Kohlers durchaus nicht in Zweifel gezogen werden.

2) Berolzheimer, System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 1. Band, Kritik des Erkenntnisinhaltes 1904.

3) Vgl. a. a. O. insbesonders S. 53 ff., vgl. auch S. 259.

4) Im Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswissenschaft Bd. 20 S. 575 ff.

druck gemacht zu haben.[1]) Die Regel, meint Simmel, ist keineswegs das die Gesellschaft konstituierende Merkmal, vielmehr habe Stammler „eine bloße Nebenerscheinung, eine sekundäre conditio sine qua non zum positiven Lebensprinzip der Gesellschaft erhoben".[2]) Es mag freilich Gesellschaft ohne Regelung nicht möglich sein. Gleichwohl aber könne hieraus keineswegs gefolgert werden, daß die Regelung, obwohl Bedingung der Gesellschaft, nun auch ihr „Kern und Wesen selbst" sei.

Allein die Polemik Simmels geht vollständig fehl. Es handelt sich für Stammler gar nicht darum, „Kern und Wesen der Gesellschaft" in kulturhistorischem Sinne zu erfassen. Die ganze Frage nach dem Begriff der Gesellschaft ist keine kulturelle, sondern entsprechend der kritischen Methode eine rein logische. So sind logisch die Verstandeskategorien Bedingungen der Naturerkenntnis. Aber was würde man dazu sagen, wollte jemand behaupten: „Kern und Wesen" der Natur seien die Kategorien?

Durch welches Merkmal wird die Gesellschaft Gegenstand eigener Erkenntnis? Das allein ist die Frage, die zur Diskussion steht. Und diese Frage kann, wie Stammler selbst mit Nachdruck hervorhebt,[3]) durch den von Simmel an Stelle der Regel gesetzten Begriff der Wechselwirkung keinesfalls beantwortet werden. Daß Menschen in Wechselwirkung zueinanderstehen, hebt sie an sich noch keineswegs aus naturgesetzlichem Geschehen hinaus, und es handelt sich für Stammler gar nicht darum, neben den Individuen innerhalb des Naturgeschehens die Gesellschaft als besonderes Objekt zu konstituieren. Das hat die Spencersche Soziologie längst vor Stammler zur Genüge getan. Vielmehr wird von Stammler behauptet, Gesellschaftswissenschaft sei eine selbständige Wissenschaft mit eigener Methode, und dann wird gefragt: Wie muß der Begriff der Gesellschaft beschaffen sein, wenn er in der Tat eine eigenartige Zusammenfassung des Gegebenen darstellen soll? Nur die Auffassung der Gesellschaft als einer unter Zweckregeln stehenden Gemeinschaft vermag hierauf eine befriedigende Ant-

---

1) Vgl. hierzu Seidler, Das juristische Kriterium des Staates, 1905, S. 27; Jellinek, Allgemeine Staatslehre 2. Aufl. S. 89; Gothein, im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 2. Aufl., Bd. 4, Artikel Gesellschaft; Keller, in Krit. viert. Jhrsch. f. Gesetzgeb. und Rechtswiss. 3. Folge, Bd. 3 S. 524; Müller, in Ztschr. f. Strafrechtswiss. Bd. 17, S. 258.

2) Simmel a. a. O. S. 579.

3) Stammler a. a. O. S. 208.

wort zu geben. Die innerhalb der Gesellschaft wirkenden Kulturkräfte, insbesondere die völkerpsychologisch überaus wichtigen Faktoren, die zur Gesellschaftsbildung führen, bleiben hier gänzlich außer Betracht. Sie sind das „Gegebene“, das im Begriffe der Gesellschaft nun einheitlich vom erkennenden Subjekt zusammengezogen wird. Daß es Stammler nicht gelungen ist, den apriorischen Begriff der Gesellschaft festzustellen, daß er sich mit der rein logischen (im engsten, technischen Sinne des Wortes) Zergliederung des Begriffs der Gesellschaft begnügte, statt seine transzendentale Zergliederung vorzunehmen, war einer der Hauptpunkte, an denen unsere Kritik Stammlers oben einsetzte. Die Kritik Simmels dagegen und seiner Gefolgschaft beruht auf einem Mißverständnis.

Auf die gegen das soziale Ideal als einheitlichen obersten Zweck gerichtete Polemik Simmels[1]) hier näher einzugehen, müssen wir uns versagen, da diese Polemik auf dem fundamentalen Gegensatz beruht, in welchem die Kulturphilosophie Simmels zu dem sog. Neukantianismus steht, mithin mehr letzteren als Stammler trifft.[2])

Auch die Stammlersche Begründung des Rechtszwanges ist nicht ohne Widerspruch geblieben, der freilich nirgends den Kern der Sache trifft. So findet Berolzheimer,[3]) die Begründung des Rechtszwanges sei unrichtig, da es nicht unbedingt notwendig sei, daß die ganze Menschheit sozial geeinigt werde. Müller[4]) meint, Stammlers Lehre habe zur Voraussetzung, daß der Mensch zu seiner sittlichen Vervollkommnung des sozialen Lebens bedürfe. Das nachzuweisen, sei aber Stammler durchaus schuldig geblieben.

Allein diesen und ähnlichen Ausführungen muß entgegengehalten werden, daß die Meinung Stammlers keineswegs die war, daß der Mensch nur durch das Recht zu sittlichem Leben gelange.

---

1) a. a. O. S. 581.

2) Keller a. a. O. S. 526, findet, daß Simmel die Möglichkeit eines objektiven Beweises für die Richtigkeit der Zwecke meisterhaft widerlegt habe, ja, er meint, der Gedanke eines obersten Zieles ohne subjektive Zwecke enthalte eine contradictio in adjecto. Sollte man in der Tat so leichten Kaufes mit Kant fertig werden? — Eine erstaunlich verständnislose Auffassung der Stammlerschen Freiheitslehre bekundet auch Staudinger in Kantstudien, Bd. 1. S. 132 ff. Vgl. gegen ihn Vorländer daselbst S. 197.

3) a. a. O. Bd. 2 S. 437.

4) a. a. O. S. 266 f. Vgl. übrigens noch Mülberger in Ztschr. f. Lit. und Gesch. der Staatswiss. 3, 287 ff. und seine Widerlegung bei Stammler i. d. Anm. Seite 677.

Ebenso ist es falsch, daß Stammler behauptet habe, damit alle Menschen zu sozialem Leben gelangen könnten, sei das Recht als soziale Regel erforderlich. Vielmehr hat Stammler, wie er den Begriff des sozialen Lebens logisch bestimmte, so auch das Recht logisch-kritisch zu rechtfertigen versucht. Eine allgemeine Regel für soziales Leben aufstellen und gleichwohl den Rechtszwang verneinen wollen, sei ein Widerspruch in sich. Der Begriff der Gesetzmäßigkeit sozialen Lebens setzt notwendig den Rechtszwang als ein allgemein gültiges Mittel voraus. Wir haben bereits oben hingewiesen, daß von sozialem Gesichtspunkt aus diese Deduktion schlechterdings unwiderleglich ist. Aber gerade hier haben wir alsbald mit allem Nachdruck betont, daß es Stammler noch gar nicht gelungen war, in allgemein gültiger Weise den Übergang vom Individuum zum sozialen Wesen zu vollziehen, und daß es müßig sei, Gesetzmäßigkeit sozialen Lebens zu postulieren, so lange dieses nichts als Produkt menschlicher Willkürtat, sein Begriff nichts als ein rein-empirischer Zufallsbegriff ist. Erst auf solche Weise ward uns der Rechtszwang erneut zum Problem.

Stammlers Definition des Rechtsbegriffes und die Unterscheidung zwischen Recht und Willkür sowie zwischen Recht und Sitte führt uns mitten in das eigenste Gebiet der Rechtswissenschaft hinein. Was zunächst das Verhältnis von Recht zu Sitte anbelangt, so sieht bekanntlich Stammler das unterscheidende Merkmal im Zwang. Nun ist es eine alte Streitfrage, ob der Zwang, besser gesagt, die Erzwingbarkeit, zu den Begriffsmerkmalen des Rechtes gehört. Im Anschluß an Thomasius und Kant hat die ältere Theorie die Frage mit großer Entschiedenheit bejaht. Noch Ihering findet die Idee eines Rechtssatzes ohne Rechtszwang, d. h. Erzwingbarkeit, „ungeheuerlich“[1]) und vergleicht einen solchen Rechtssatz mit dem durch Wasser gelöschten Feuer, das Feuer bleibe und bloß nicht brenne.[2]) Mittlerweile ist jedoch ein Umschwung der Anschauung eingetreten, und man kann heute wohl als herrschende Ansicht die Verneinung der begrifflichen Notwendigkeit der Erzwingbarkeit bezeichnen.[3]) Seidler[4]) findet nun, Stammler hange noch der alten „gegenwärtig noch nicht überwundenen“ An-

1) Zweck im Recht, 1. Kapitel, VIII, 2, 10.

2) Vgl. a. a. O. Anmerkung gegen Puchta.

3) Vgl. Gierke, Deutsches Privatrecht, I. S. 114 ff.; Bierling, Juristische Prinzipienlehre, I, S. 50 ff. u. a. m.

4) a. a. O. S. 42.

schauung an. Das ist jedoch ein grobes Mißverständnis, eine Verwechslung von Zwang und Erzwingbarkeit. Die Frage, wie und ob das Recht sich bei den Rechtsunterworfenen durchsetze, wird von Stammler ausdrücklich ausgeschieden.[1]) Es wird vielmehr der Geltungsanspruch des Rechtes als ein vom Geltungsanspruch der Sitte sich streng abhebender bezeichnet. Nicht, daß hinter dem Rechtssatz auch tatsächlich die Macht steht, ihn zur Verwirklichung zu bringen, sondern daß der Rechtssatz ohne Rücksicht auf die Einwilligung der Unterworfenen gelten will und Gehorsam heischt, macht ihn zum Rechtssatz. Er erhebt den Anspruch, als Zwangsregelung zu gelten „d. h. ohne Rücksicht auf des einzelnen Unterworfenen Zustimmung und Anerkennung.“ [2]) Der Zwang darf, wie bereits früher scharf hervorgehoben, nicht als konträrer, sondern muß geradezu als kontradiktorischer Gegensatz von Einwilligung erfaßt werden. Zwang ist soviel wie Abwesenheit von Einwilligung. Es ist erstaunlich, daß dies Seidler entgehen konnte.[3]) Die verfassungsmäßigen Pflichten des Monarchen können im konstitutionellen Staat nicht erzwungen werden. Die derartige Pflichten aussprechenden Sätze sind aber gleichwohl Rechtssätze im vollsten Sinne des Wortes, weil ihr an den Monarchen gerichteter Geltungsanspruch vollkommen unabhängig vom Willen oder Gewissen des Monarchen besteht.

Die Abgrenzung von Recht und Willkür, die z. B. von Eltzbacher[4]) akzeptiert wird, hat nicht den Beifall Müllers[5]) gefunden. Er meint, das Recht bindet den Gesetzgeber nie. Überhaupt findet er die ganze Fragestellung bei Stammler verfehlt. Das Recht sei eine Art, Willkür eine Eigenschaft menschlicher Handlung. Richtig müßte die Frage lauten; Woran erkennt man eine soziale Regel? Mit anderen Worten: Recht und Willkür sind ihm überhaupt keine Gegensätze.

In der Tat ist die Stammlersche Unterscheidung bei den Juristen ohne Anklang geblieben.[6]) Man ahnt in ihr bereits die

---

1) Vgl. Stammler a. a. O. S. 125 ff.

2) Stammler a. a. O. S. 488.

3) Vgl. auch die klare Unterscheidung von Zwang und Erzwingbarkeit bei Enneccerus a. a. O. S. 69.

4) Eltzbacher a. a. O. S. 22 ff.

5) a. a. O. S. 262.

6) Wir haben sie in keinem der landläufigen juristischen Lehrbücher wiedergefunden.

Schatten des sozialen Ideales, wittert bereits so etwas wie unrichtiges Recht, alles Dinge, von denen ein auf der Höhe stehender „positiver Jurist“ nichts wissen will.

Unter solchen Umständen ist es nicht uninteressant, festzustellen, daß die Abgrenzung von Recht und Willkür keineswegs durchaus neu ist, vielmehr bei keinem Geringeren bereits sich vorbereitet findet, als bei dem von dem „positiven“ Juristen nicht selten mit einem mißbilligenden Seitenblick auf Stammler so hochgehaltenen Ihering.

Das hat Stammler selbst vielleicht übersehen. Mit vollem Fug hebt er hervor,[1]) bei Bestimmung des Rechtsbegriffes müsse man sich davor hüten, „daß man nicht schon etwas von dem möglichen Inhalt sozialer Regelung in die Erörterung einbringt.“ Aber wenn er sich dann gegen Ihering wendet, der mit seiner Definition des Rechtes als der „Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft in Form des Zwanges“ „gegen die angeführten Maximen der Untersuchung überall stark verstoße“, so scheint es ihm entgangen zu sein, daß Ihering an der angeführten Stelle[2]) bereits gar nicht mehr die Formaldefinition des Rechts geben will, vielmehr mit vollem Bewußtsein eben die Frage behandelt, die nach Stammler von der Definition des Rechtes in Klarheit zu scheiden ist: Die Frage nach dem Zweck des Rechtes. Die Frage nach dem Zweck des Rechtes bezieht sich selbstverständlich auf den Inhalt des Rechtes und entspricht vollkommen der Stammlerschen Frage nach der Gesetzmäßigkeit des Rechtes. Ihre Antwort ist dem Stammlerschen sozialen Ideal methodisch durchaus zur Seite zu stellen: Wenn Ihering alsbald das Recht als die Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft „definiert“, so gibt er eben eine Definition des Rechtsinhaltes und zwar nicht im Wege einer ihm zur Last zu legenden logischen Subreption, sondern mit voller Absicht und Gedankenklarheit.

Der Bestimmung des Rechtsinhaltes ist seine theoretische Formaldefinition entgegenzuhalten. Auch letztere liefert Ihering[3]) und, wie es uns scheinen will, in einer mit Stammler grundsätzlich übereinstimmenden Weise, wenn man davon absieht, daß er von der an Kant geschulten methodischen Einsicht Stammlers weit entfernt ist. Mit voller Klarheit stellt er den Gegensatz von ein-

1) a. a. O. S. 485 f.
2) Zweck im Recht a. a. O. S. 434.
3) a. a. O. S. 333 ff.

seitig, d. h. nur die Regel-Unterworfenen, und zweiseitig, d. h. auch den Regelsetzer, verbindenden Normen auf. Er scheidet[1]) ganz genau die vermöge ihrer Form sich als Willkür darstellende menschliche Willensbetätigung, welche Willkür ist, weil sie eben, ihres möglichen Inhaltes vollkommen ungeachtet, sich durch kein Gesetz als gebunden ansieht, von derjenigen menschlichen Willensbetätigung, die Willkür ist, weil ihr Inhalt mit dem Sittengesetz oder einem noch zu Recht bestehenden Rechtssatz in Widerspruch steht, mit anderen Worten, die Willkür innerhalb einer Rechts- und Sittenordnung von der Willkür, die noch außerhalb derselben steht. Letztere ist ihm — psychologisch äußerst fein gedacht — nicht Willkür im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern einfach Macht. Die aus der bloßen Macht emanierende Norm ist ihm Vorstufe des Rechtes, nicht schon Recht selber. Von inhaltlicher Willkür — Willkür als Eigenschaft im Sinne Müllers, als unrichtiges Recht im Sinne Stammlers, — kann ihm, so lange die Norm nur Machtspruch ist, überhaupt noch keine Rede sein. Damit hat er unseres Erachtens den Kern der Sache getroffen; ja, es muß zugegeben werden, daß sprachtechnisch die Unterscheidung zwischen Rechtssatz und Machtspruch weit glücklicher ist, als die leicht zu Mißverständnissen von der Art Müllers führende Unterscheidung zwischen Recht und Willkür. Willkür mag nach wie vor eine Eigenschaft menschlicher Willenshandlung bleiben. Rechtssatz und Machtspruch dagegen stehen sich — das ist auch historisch begründet — als zwei diametrale Gegensätze gegenüber, sie unterscheiden sich voneinander als einseitige und zweiseitige Normen.

---

1) a. a. O. S. 346 f.

Schluß.

Ein geheimer Zwiespalt geht durch das ganze Stammlersche Werk: Die theoretische Grundlegung des sozialen Lebens und die Aufweisung seiner praktischen Gesetzmäßigkeit. Beide Momente sind nicht reinlich von einander geschieden. Es ist nicht so, wie Vorländer sagt,[1]) daß der erste Teil der Theorie der sozialen Erfahrung, der zweite Teil in reinlicher Scheidung der sozialen Ethik gewidmet sei. Die Definition des Rechtsbegriffes befindet sich inmitten des der sozialen Gesetzmäßigkeit gewidmeten Teiles,[2]) und doch soll diese Definition die Theorie einer besonders gearteten sozialen Erfahrung, der Rechtserfahrung, sein. Auch haben wir bereits darauf hingewiesen, daß die Stammlersche Theorie der sozialen Erfahrung überhaupt nicht, wie Vorländer meint, etwa mit der Kantischen Erfahrungskritik in eine Linie gesetzt werden kann. Die Stammlersche Theorie enthüllt nicht die apriorischen Elemente der sozialen Erfahrung, durch die die letztere allererst ermöglicht wird, sie ist, wie wir ausführlich dargetan, nichts als die rein technisch-logische Erörterung der Merkmale eines empirischen Zufallsbegriffes.

Logik und Transzendentalphilosophie liegen bei Stammler unausgeglichen nebeneinander. Gäbe es eine Theorie der sozialen Erfahrung, im Sinne der Kantischen theoretischen Erkenntniskritik, so lägen die Wurzeln der sozialen Erfahrung ihrer Möglichkeit nach in der theoretischen Vernunft, und auch die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens müßte alsdann von der theoretischen Vernunft herzuleiten sein. Es geht nicht an, wie Vorländer anzunehmen scheint, auf die durch theoretische Vernunft gewonnene soziale Erfahrung alsdann die Gesetzgebung der praktischen

1) a. a. O., S. 203.

2) Stammler, a. a. O., S. 482f.

Vernunft aufzupfropfen. Einen Gegenstand erkennen, heißt nichts Anderes, als in seine spezifische Gesetzmäßigkeit Einsicht gewinnen. Denn die Gesetzmäßigkeit des Gegenstandes ermöglicht überhaupt erst, daß er als Gegenstand erkannt wird. Daß Stammler sich mit der bloß logischen Definition der sozialen Erfahrung im Allgemeinen und der Rechtserfahrungen im Besonderen begnügt, einer Definition, die nach dem bereits früher zitierten Kantischen Wort stets von nur sekundärer Bedeutung für die nichtmathematische Wissenschaft ist, das macht sein System zu einem unfertigen und läßt es der Ergänzung bedürftig erscheinen.

„Der empirischen Struktur des Sozialen, deren Eigentümlichkeit Stammler im methodologischen Interesse so sehr unterstreicht, korrespondiert keine eigentümliche Wertstruktur.“ Diese Kritik Lasks[1]) erscheint durchaus berechtigt. Da die soziale Erfahrung nur logisch, nicht transzendental begründet ist, so ist die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens keine diesem eigentümliche, ist vielmehr von der Ethik einfach herübergenommen.[2]) Die Gemeinschaft frei Wollender, das ist ein Ideal, das im Grund nicht einen einzigen Schritt über das Individuum hinaus getan hat. Das soziale Ideal weiß nichts von der sozialen Erfahrung, denn diese dient einem anderen Gotte. Das soziale Ideal ist ein praktisches Vernunftgebot, indes die soziale Erfahrung im besten Falle die theoretische Vernunft zur Grundlage hat, in Wahrheit aber überhaupt nicht Gegenstand eigener Erkenntnis ist. Die Einbeziehung sozialen Lebens in die Gemeinschaft frei wollender Menschen besagt im Grunde nichts anderes, als daß die Summe von Menschen sich nicht anders verhalten soll, wie das Individuum: Frei sein ist alles! —

So sind wir zu unserer von Stammler abweichenden Lehre gekommen. Wir übertragen nicht die Ethik des Individuums auf die Gesellschaft, sondern wir behaupten, daß die Individualethik ihrem innersten Kern nach Sozialethik ist.

Wir nahmen das soziale Leben der Menschen und das Recht, wie es im Bewußtsein jedes Einzelnen vorhanden ist, und fanden, daß die Menschen sich notwendig als soziale Wesen und unter bestimmten Regeln ihres äußeren Verhaltens stehend begreifen. Der Mensch fühlt sich keineswegs durch eigene Willkürtat zu

---

1) a. a. O., S. 258.

2) Vgl. auch Cohen, a. a. O., S. 214.

sozialem Wesen geworden, er kann sich vielmehr gar nicht anders wie als Mitglied der Gemeinschaft seinesgleichen denken. Und selbst ein Robinson nimmt dieses Gemeinschaftsbewußtsein mit aufs Eiland, wohin ihn ein widrig Geschick verschlagen. Dieses notwendige Gemeinschaftsbewußtsein der Menschen fanden wir in der praktischen Vernunft begründet, die die Einzelnen zusammenfaßt und sie alle als Glieder eines Reiches der Zwecke sich begreifen heißt. Indem wir so, von der praktischen Vernunft ausgehend, den Begriff des sozialen Lebens nicht als ein Sein, wie Stammler, sondern als ein Soll bestimmten, hatten wir zugleich die Gesetzmäßigkeit sozialen Lebens erkannt. Denn die apriorische Bestimmung eines Gegenstandes weist sich allemal zugleich über seine Gesetzmäßigkeit aus.

Und hier fanden wir auch das entscheidende Kriterium zwischen Recht und Machtspruch (Willkür). Recht ist diejenige Regel äußeren Verhaltens, die gerecht sein will. Der Machtspruch unterliegt nicht den Kategorien Gerecht und Ungerecht, so wenig wie die Aussage eines den Begriff der Wahrheit leugnenden Skeptikers den Kategorien Wahr und Unwahr unterliegt. Der Machtspruch ist der Befehl des ethisch-sozialen Skeptikers, der sich außerhalb der ethisch-sozialen Wahrheit gestellt hat. Habeat sibi! Wir kümmern uns nicht um ihn, der nur sich kennt und seine Launen des Augenblicks. Aber die Sätze des Rechts werden im ethischen Bewußtsein apriori zu höherer Einheit zusammengezogen. Sie sind gerecht oder ungerecht, weil sie allgemeingültig sein wollen. Sie binden den Gewalthaber selber, weil sie von diesem als allgemeingültig, als Versuch, gerecht zu sein, ediert sind. So ist auch, wer ein Urteil in logischer Hinsicht, mit dem Anspruch auf Anerkennung seiner Richtigkeit seitens der Mitmenschen, ausspricht, selber an dieses Urteil gebunden, er unterliegt seiner eigenen Notwendigkeit.

Es ist richtig, daß der nämliche Satz sowohl Inhalt eines Rechtsatzes wie eines Machtspruches sein kann. Auf den Inhalt der Regel ist hier überhaupt noch nicht eingegangen. Jeder nur irgendmögliche Inhalt des Rechts erhebt den Formalanspruch, gerecht zu sein. Das liegt in der apriorischen Natur des Rechts begründet. Das ethische Bewußtsein faßt alle Menschen als notwendig unter Rechtsregeln, d. h. Regeln von formaler Allgemeingültigkeit und absolutem Geltungsanspruch stehend zusammen. Und dieser apriorische Rechtsbegriff deckt sich, worauf nochmals

mit vollem Nachdruck hingewiesen sein soll, durchaus mit dem aus der Rechtserfahrung geschöpften sog. positiven Rechtsbegriff. Denn alles empirische Recht will gerecht sein und erscheint gerade hierin als Recht im Gegensatz zum bloßen Machtspruch. Freilich vermag der nicht bis an die Grenzen der Rechtserfahrung gehende Jurist diesen notwendig auf Gerechtigkeit hinzielenden Charakter des Rechts nicht zu erklären, und er ist darum nur zu leicht geneigt, diesen Charakter in der Definition des Rechtes vollkommen außer Acht zu lassen. Erst die kritische Sonderung des durch die Regel konstituierten sozialen Lebens vermag die geheimste Wurzel des Rechts aufzudecken: die Sittlichkeit.

Der erste Ansatz zu dieser Erkenntnis liegt in der Iheringschen Scheidung zwischen ein- und zweiseitig bindender Norm. In diesem wesentlichen Punkte haben wir nahe Beziehungen zwischen Stammler und Ihering gefunden. Die Juristen sollten niemals vergessen, daß überhaupt Stammler sich als unmittelbarer Fortsetzer der Iheringschen Gedankenarbeit darstellt. Auf Ihering mußte Stammler folgen. Jener hat diesem die notwendige Vorarbeit geliefert. Weit entfernt, etwa mit Kohler[1]) die philosophische Unzulänglichkeit Iherings diesem groß entgegenzuhalten, sehen wir vielmehr in seinem „Zweck im Recht“ den genialen Versuch, eine Psychologie des Rechts, eine Geschichte der Rechtsentwicklung im Menschheitsleben zu liefern, wie es auch sehr wohl möglich wäre, eine Geschichte der Wahrheit in ihrer genetischen Entwicklung im Menschen zu schreiben. „Wenn das Spiel der Weltgeschichte sich hundert- und tausendmal wiederholte, immer würde die Menschheit an demselben Punkte anlangen, auf dem wir sie jetzt finden.[2]) Diesen unendlich wahren Satz für die Rechtsentwicklung nachzuweisen, war der großartige Plan seines Werkes, zu dessen Lösung er einen wahrhaft erstaunlichen Reichtum an Geist, an divinatorischer Kraft zur Verfügung hatte. Die Wege des Weltgeistes in ihrer freien Notwendigkeit erfassen, die Kausalität des Zweckes erforschen: wahrlich, eine erhabene Aufgabe, eine bedeutungsvolle Lösung.

Aber freilich! Iherings Werk ist nur die Vorstufe zur Philosophie, zur Rechtsphilosophie. Auf die Psychologie des Rechts folgt notwendig die Rechtskritik. Was dort in seinem Werden

---

1) In Holtzendorff, a. a. O.

2) Zweck im Recht, Band I, S. 246.

begriffen wurde, muß nun seinem Werte nach bestimmt werden. Und wie die Psychologie des Rechtes das Allwirken des Zwecks ergab, so muß nun die Philosophie des Rechts die Gesetzmäßigkeit des Zwecks aufweisen. Wenn jene mit Fug als höchsten Zweck Sicherung der Lebensbedingungen ansieht — wie ja psychisch der Mensch nichts Höheres kennt, als sein Sein — so müssen nun die realen Zwecke des Lebens vor der Majestät des frei gewollten Tuns, der Hoheit des Sittengesetz verstummen. Auf die Sicherung der Lebensbedingungen folgt das soziale Ideal. Sind keine Gegensätze. Bestehen beide zu Recht. Ihering wird von Stammler nie und nimmer verdrängt. Die Psychologie wird stets zu Recht bestehen, trotz aller Wertbetrachtung. Aber sie darf nicht Alleinherrscherin sein wollen. Ehedem, da man das Recht hypostasierte, mochte die sog. positive Rechtsphilosophie[1]) sich damit begnügen, die obersten Begriffe, die jedem empirisch vorhandenen Recht zu eigen, systematisch zu ordnen und so etwa als „Allgemeine Rechtslehre“ sich zu legitimieren. Nachdem Ihering dem positiven Recht den Anspruch auf Ewigkeit geraubt und es ganz im Dienste des Tages hat aufgehen lassen, kann es seine Hoheit nur durch Selbstbesinnung auf seinen formalen Wert wiedergewinnen. Auf Ihering mußte Stammler folgen.

Noch sind weite Kreise unter den Juristen fern von der Erkenntnis, wie sehr organisch sich Stammler in die ganze moderne Entwicklung der Rechtswissenschaft einfügt. Man ist noch immer überaus geneigt, ihn als seltsamen Fremdkörper in der Rechtsliteratur zu erachten. Das soziale Ideal hat noch keine rechtlich gesicherte Heimstätte gefunden. Unter den Juristen ist es Stammler allein, der es praktisch zu verwerten gesucht hat.[2]) Möge vor-

---

1) Vgl. z. B. Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie 1892.

2) Die vielen, die Begriffe Treu und Glauben im Anschluß an die moderne Gesetzgebung behandelnden Schriften, von denen wir nur die bedeutsamen Leistungen Schneiders und Danz' hervorheben, setzen sich, so nahe es ihnen auch der Gegenstand gelegt hätte, nirgends in grundsätzlicher Einsicht mit dem sozialen Ideal auseinander. Danz' Buch ist nach einem Ausspruch Dernburgs eine wahre Musterleistung von juristischem bon sens, aber so sehr man seine Ergebnisse anerkennen mag, so wenig kann man sich mit seiner theoretischen Grundlegung, deren Kritik wir uns für später vorbehalten, einverstanden erklären. Mit bon sens allein, mit bloßer Bezugnahme auf den Verkehr, kommt man nicht aus. Treu und Glauben machen dem Richter die Anwendung sittlicher Maßstäbe zur Pflicht. „In Anbetracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen

liegende Schrift dazu beitragen, das Verständnis der Stammlerschen Rechts- und Sozialphilosophie und deren Würdigung in den Kreisen der Juristen zu fördern.

Als ethisches Wesen ist der Mensch notwendig vergesellschaftet. Und die Form dieser Gesellschaft ist notwendig das an den Menschen mit Zwang sich richtende Recht. In diesen beiden Sätzen fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchung sowie unserer Kritik der Stammlerschen Sozialphilosophie zusammen. Wir glauben damit nirgends die Fundamente dieser Lehre erschüttert, hoffen vielmehr, sie im Gegenteil erst recht gesichert und vor mannigfacher Verkennung geschützt zu haben.

Eine unserer Auffassung grundsätzlich gegenüberstehende Kritik des sozialen Lebens findet sich in der von tiefer philosophischer Einsicht zeugenden Studie Max Adlers.[1]) Ihm gegenüber bemerken wir folgendes: Wir halten die transzendentale Grundlegung des sozialen Lebens im theoretischen „Bewußtsein überhaupt" für verfehlt. Das Bewußtsein überhaupt kennt keine Individuen. Das theoretische Erkennen des Menschen weist über seine Individualität hinaus und auf ein Bewußtsein überhaupt hin. Allein die Begriffe „allgemeingültig-notwendig" und „sozial" decken sich durchaus nicht. Wenn die theoretische Erkenntnis des Menschen den Charakter allgemeingültiger Notwendigkeit hat, so vermag diese Erkenntnis und das Bewußtsein ihrer Allgemeingültigkeit gleichwohl die Individuen als solche nicht zu verbinden. Die theoretische Wahrheit verknüpft nicht die Individuen, sondern überwindet sie. Aber der Begriff der Gesellschaft erfordert, daß die Individuen zu neuer Einheit zusammengefaßt, nicht, daß sie überhaupt aufgehoben werden. Adler beweist mithin weit mehr, als er brauchen kann. Die Gesetzmäßigkeit des Seins läßt alle Individuen einschließlich meines eigenen Ich zu bloßen Objekten

---

Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird." (Kant, Kritik der reinen Vernunft.) Schneider (Treu und Glauben 1902, S. 48) findet, daß „in dem sozialen Ideal etwas sehr richtiges liege", doch sei der Gedanke „überspannt", und er meint schließlich (S. 147), daß „bei Aufstellung seiner nüchtern-einfachen Formel dem schönen Falter „„Treu und Glauben"", der dem „„sozialen Ideal"" zufliegen möchte, viel glänzender Staub abgewischt" sei. Höchst bezeichnend!

1) Marxstudien, Band I. Den Inhalt dieser gedankenreichen Schrift hier wiederzugeben, müssen wir uns versagen.

des Bewußtseins überhaupt zusammenschrumpfen und hebt dergestalt die Unterschiede der Individualitäten, ja selbst die Scheidung zwischen Menschen und sonstigen Wesen vollkommen auf.

Anders die Allgemeingültigkeit des *Sollens*. Sie setzt gerade den empirischen Menschen mit seinen naturgesetzlichen Trieben und Leidenschaften voraus. Aus dem Widerstreben des Seins gegen die praktische Vernunft erwächst erst das Sollen. Das höchste Wesen ist heilig, denn die Gesetze unseres Sollens sind die Gesetze seines Seins. Nur die in mir lebendige Allgemeingültigkeit des *Sollens*, nur mein kategorischer Imperativ, der in mir zu mir und zugleich zu allen anderen frei-unfreien Geschöpfen spricht, reiht mich mit ihnen apriori ins Reich der Zwecke ein und begründet also soziales Leben, soziale Regel, und begründet das Recht. —

Namenregister.

Sachregister.

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert. No. 28.

Kants Einfluss auf die englische Ethik.

Von

Dr. Karl Schmitt-Wendel.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1912.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
(Geschäftsführer: Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S.)
durch den stellv. Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48,
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Meinem lieben Onkel

Carl Gerhard

zu seinem 65. Geburtstage

zugeeignet.



Inhalt.

Vorwort.

Berufspflichten verschiedener Art zwangen den Vorstudien zu dieser Arbeit ein langsames Tempo auf, was mir selbst am unangenehmsten war. So kam es, daß dieses Heft bereits vor längerer Zeit in den Kantstudien angezeigt wurde. aber erst heute erscheint.

Wer die philosophische Literatur Britanniens kennt, weiß, daß dieses Land in der neueren Zeit für ethische Fragen das größte Interesse zeigte, und es gab drüben Stimmen genug, die sich zu dem Feldgeschrei vereinigten: extra Britanniam nulla salus. Da liegt es nahe, die Berechtigung dieses Rufes zu untersuchen und an unserer Literatur zu prüfen und zu messen. Das an einem kleinen Teile zu tun, ist die Absicht der vorliegenden Arbeit.

Die Anregung dazu verdanke ich der Freundlichkeit Herrn Geheimrat Prof. Dr. Vaihingers.

Die Zitate aus Kant beziehen sich auf die bei Reclam erschienene Ausgabe. Die anderen Zitate sind deutsch gegeben, wenn eine Übersetzung bereits vorlag, sonst englisch.

Königsberg i. Pr., im November 1912.

Karl Schmitt-Wendel.

J.

I. Historischer Rückblick auf die Entwicklung der englischen Moralphilosophie.

Im Gegensatze zum Kontinent, wo die Ethik durch eine mehr spekulative Betrachtung einen metaphysischen Charakter angenommen hatte, ist in England und Schottland durch die für das Inselreich so bezeichnende Richtung des nationalen Geistes die ethisch-praktische Seite zu großer Bedeutung gelangt. Hier haben tüchtige Forscher mit viel Fleiß und Sorgfalt ebenso anerkannte als feste Ergebnisse erzielt und zwar in einer fast einzig dastehenden stufenweisen Entwicklung, indem sie weniger darauf bedacht waren, ein großes Gebiet zu bearbeiten und allgemeingültige Gesetze des Sittlichen aufzustellen und alles, was darüber zu sagen ist, auf eine Formel zu bringen, sondern sich ein kleines Feld absteckten und hauptsächlich die Quellen des sittlichen Bewußtseins aufzudecken suchten, wobei sie ihr Augenmerk stets auf das Nächstliegende richteten und langsam fortschritten, immer an schon Gefundenes anknüpften und es weiter ausbauten. Allerdings liegt der Weg, den die englische Ethik bei dieser Entwicklung nahm, nicht so eben und klar vor uns, daß wir ihn mit einem Blicke überschauen können. Das darf nicht erwartet werden. Denn nicht nur die Entwicklung des Lebens geht oszillierend weiter, sondern auch die der Theorien; hier wie dort bedeutet Fortschritt ein spiraliges Weitergehen. Wir vermögen aber einzelne Stufen bei diesem Fortschritt der ethischen Prinzipien leicht zu erkennen und namentlich von Hobbes an.

Doch schon vor Hobbes wurden fruchtbare Anregungen zur Erörterung der ethischen Probleme gegeben, Anregungen, die in ihrer Wirksamkeit für die ganze folgende Moralwissenschaft die größte Bedeutung erlangten, ja, sie überhaupt erst zu einer Wissenschaft werden ließen.

Hier verdient Baco von Verulam Erwähnung, weil er mit zu den ersten Männern zählt, welche die Basis herrichten halfen, auf welcher später die Ethik als selbständiges Gebäude aufgeführt wurde. Während des Mittelalters hatte sie in Abhängigkeit von der Theologie gestanden; jetzt machte sich das Streben bemerkbar, sie von den kirchlichen Fesseln zu befreien. Bacon ließ zwar die Aussicht auf Belohnung oder Bestrafung in der Zukunft nicht als Triebfeder zum sittlichen Handeln gelten, aber er kam doch nicht vollständig von der Religion los; er hat die Ethik der Religion gegenüber nicht ganz aus ihrer dienenden Stellung befreit. Trotzdem sind viele seiner Gedanken neu, und manches von dem, was er sagte, ist erst viel später von englischen Ethikern in seiner ganzen Wichtigkeit dargelegt worden. Indessen darf man doch seine Bedeutung nicht überschätzen, wie es sicher bei jenen Engländern geschieht, die ihre ganze Philosophie als nichts weiter ansehen, als eine Anwendung Baconscher Prinzipien. Wenn er auch in mancher Hinsicht bahnbrechend war, so gilt doch für das Gebiet der Moral ebenso wie für das der Naturwissenschaften, daß er in erster Linie nicht neue, wichtige Tatsachen aufgedeckt und Gesetze ausgesprochen, sondern das Ziel klargestellt hat und Anweisungen gab, es zu erreichen.

Für die weitere Ausbildung der Ethik in England waren, wie für alle Bewegungen geistiger Art überhaupt, Wirren und Umwälzungen von Wichtigkeit, die um diese Zeit einsetzten und schließlich zum offenen Kampfe führten: die Streitigkeiten im kirchlichen Leben Englands, die auch auf das staatliche Leben hinüber gespielt wurden und in ihrem Gesamtverlaufe für die Entwicklung des englischen Geistes ebenso wichtig als in den Einzelheiten interessant sind. Dazu kam noch, daß sich die Sektierer in Schwärmen zeigten, so daß Boyle, derselbe, der sich um die Hydrostatik große Verdienste erwarb, im Februar 1646 aus London schreiben konnte: „Hier vergeht selten ein Tag, den man nicht mit Recht anklagen könnte, daß er eine neue Ansicht braute oder aufs Tapet brächte. Ja, einige sind darin so sorgfältig wankelmütig, daß sie jede Ansicht nur einen Tag lang anerkennen und nach einem oder zwei Tagen es kaum noch der Mühe wert achten, sie festzuhalten. Wenn irgend jemand seinen Glauben verloren hat, schicke man ihn nach London, und ich verbürge ihm, hier wird er ihn wieder finden. Ich hätte bald hinzugesetzt, und wenn irgend jemand einen Glauben hat, so möge er jetzt hierher kommen,

und er ist ziemlich sicher, ihn los zu werden."[1]) Diese Unruhen und vor allem der Kampf gegen die plötzliche Entstehung der neuen Sekten, von denen jede behauptete, die wahre Lehre zu vertreten, und die durch vielfache Widersprüche, in denen sie zueinander standen, nur dazu angetan waren, die Gemüter noch mehr zu verwirren, ließen das Bedürfnis nach einer neuen Grundlegung für das sittliche Verhalten der Menschen immer fühlbarer werden, und wenn Hobbes am Schluß seines Leviathan sagt, diese Schrift sei lediglich durch die Unordnung der Zeitverhältnisse veranlaßt worden, so dürfen wir den Anstoß zu seiner Ethik ebenfalls in diesen herrschenden Zeitanschauungen sehen.

Wie Hobbes die Philosophie überhaupt zu vereinfachen suchte und alle Erscheinungen als Körperbewegungen auffaßte, die mit mechanischer Notwendigkeit vor sich gehen, und sie auf die Erkenntnis der Körperwelt beschränkte, so dehnte er den Mechanismus auch auf Sittlichkeit und Staatsleben aus und führte alles Sittliche auf ein einziges Prinzip, die Selbstliebe,[2]) zurück. Hiermit setzte er in die Entwicklung der Ethik einen äußerst wirksamen Faktor ein. Er befreite die Moral aus ihrer dienenden Stellung der Religion gegenüber und löste die kirchlichen Fesseln, die ihr noch aus der Zeit anhafteten, zu der das Denken fast ein Beten war; aber er tat es, um die Ethik sofort unter die nicht weniger beengende Staatsgewalt zu beugen, die fortan über das Tun und Lassen des der wahren Freiheit unfähigen Subjekts in letzter Instanz entscheiden sollte.

Daß die Sittlichkeit nur aus egoistischer Klugheit entspringen und auf Übereinkunft beruhen sollte, widerstrebte selbst dem überall die praktische Seite hervorkehrenden englischen Geiste, und es dauerte nicht lange, da eröffnete man von verschiedenen Seiten den Angriff gegen das „selfish system" Hobbes'. Unter den zahlreichen polemischen Schriften, die erschienen, sind die von Filmer, Bramhall, Cumberland, Cudworth, Clarke, Wollaston und Price die wichtigsten. Sie versuchten Hobbes gegenüber darzutun, daß die sittlichen Ideen selbständig seien, daß der Mensch in seinem Intellekte ein Vermögen besitze, sich Begriffe wie gut und schlecht, tugendhaft und lasterhaft, recht und unrecht selbst zu bilden.

---

1) Buckle, Gesch. d. Zivilisation in England. 4. Ausg. I. S. 299.

2) Dieses Prinzip wurde später von anderen Moralisten geltend gemacht; Helvetius (1715—71) glaubte, es zuerst aufgestellt zu haben.

Cumberland hat schon in dem langen Titel seines Werkes (De legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa capita, ordo, promulgatio et obligatio e rerum natura investigantur; quin etiam elementa philosophiae Hobbianae cum moralis et civilis considerantur et refutantur. London 1672) den Kampf gegen Hobbes angedeutet und auch gezeigt, auf welche Basis er die Moral gegründet wissen will. Ursprüngliche, in der Menschennatur liegende wohlwollende Neigungen sind das Fundament seiner Ethik.

Ein Gegner der egoistischen Theorie Hobbes' ist auch Ralph Cudworth, der Begründer der intellektualistischen Schule in England. Seine Stellung zu Hobbes hat er schon früh gekennzeichnet. 1642 erschien dessen Werk „de cive", und zwei Jahre später verteidigte Cudworth in Cambridge, wo er sich um den Grad eines Baccalaureus Divinitatis bewarb, die These: dantur boni et mali rationes aeternae et indispensabiles. In dem Werke „Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality" macht er Hobbes den Vorwurf, er habe längst überwundene Anschauungen des Protagoras und des älteren Griechentums überhaupt zu beleben versucht, welche die Grundlagen der Sittlichkeit untergraben und den echten Begriff von Gut und Böse, Recht und Unrecht verwischen. Er hält ihm entgegen, daß die sittlichen Urteile nicht willkürlich gebildet sind, nicht auf sozialer Abmachung beruhen, sondern daß sie zu den einfachsten, allgemeinsten und unwandelbaren Begriffen gehören. Nicht weil wir Dinge oder eine Handlung mit gut bezeichnen, sind sie gut, sondern sie sind das, was sie sind, durch sich selbst, ohne unseren Willen. Die Frage nach dem Entstehen der sittlichen Begriffe beantwortet sich dahin, daß sie überhaupt nicht entstehen, sondern aus der Natur der Dinge selbst stammen. Es sind notwendige Prinzipien der Vernunft. Über die verpflichtende Kraft des Sittlichen hat sich Cudworth fast gar nicht geäußert. Es finden sich in seinen Schriften manche Bemerkungen, um derentwillen man ihn einen Vorläufer Kants genannt hat.[1])

Cudworth gehört zu jenen Philosophen, die gegen Ende des 17. Jahrhunderts in Cambridge den Platonismus mit der christlichen Philosophie zu verschmelzen suchten. Bei den Zeitgenossen hießen sie Latitudinarier. Locke stand in persönlicher Beziehung

---

1) Es fehlt nicht an Stimmen in England, die Kant jede Originalität absprechen!

zu ihnen. Seine Philosophie ist hauptsächlich Untersuchung des Erkenntnisvermögens und ruht auf zwei Gedanken, auf die er immer wieder zurückkommt: es gibt keine angeborenen Ideen; alle unsere Erkenntnis stammt aus der Erfahrung. Auch die Quelle des Sittlichen verlegt er in das Erfahrungsgemäße der Empfindung. Dem Menschen ist nichts angeboren, als das Vermögen, Lust und Schmerz zu empfinden; gut ist, was in uns Vergnügen hervorruft oder erhöht und Schmerz vermindert, böse, was uns Leid bringt.

Eine neue Basis erhielt die Ethik durch Shaftesbury. Mit seiner Theorie der Affekte zog er das psychologische Moment in die Moralwissenschaft herein und suchte die Ethik von der Theologie aber auch von dem Naturmechanismus zu befreien. Die Tugend wird nicht durch Hoffnung auf Belohnung oder durch Furcht vor Strafe erzeugt oder gefördert, sie ist im Gefühle des Menschen begründet. Freilich muß sich das moralische Gefühl durch Kultur und Gewöhnung erst allmählich ausbilden.

An Stelle des moralischen Gefühles setzte Joseph Butler, ein Schüler Shaftesburys, das Gewissen. Es hat die „Oberaufsicht“ und billigt oder mißbilligt alle Handlungen unmittelbar. Nicht nach dem Übergewicht des Glücks oder Elends, welches aus einer Handlung hervorgeht, nicht nach dem Erfolge werden die Handlungen beurteilt, sondern danach, ob sie mit dem Gewissen in Einklang stehen. Wer hat die Stimme des Gewissens in die Brust des Menschen gepflanzt? Der Geber ist Gott. So sucht Butler auf der einen Seite der Moral eine selbständige Stellung zu schaffen, sieht sich dann doch gezwungen, das Sittliche zur Gottheit in Beziehung zu setzen.

Francis Hutcheson knüpfte an Shaftesburys Lehre vom moralischen Gefühl an. Durch das moralische Gefühl oder den moralischen Sinn erhalten wir Begriffe von gut und böse und lernen zwischen lasterhaft und tugendhaft unterscheiden, indem wir bei der Betrachtung einer tugendhaften Handlung Lust empfinden, Unlust dagegen, sobald wir eine unedle Tat sehen. Wir brauchen also die Erfahrung, um die Wirkung der Handlungen kennen zu lernen. Diejenige Handlung wird sittlich am höchsten bewertet, die am meisten dazu angetan ist, bei möglichst vielen Personen einen möglichst hohen Grad des Glückes hervorzurufen. „The greatest happiness for the greatest numbers“ lautet Hutchesons Formel. Die Gefühle, von denen die Rede war, sind also ganz unabhängig von etwaigen Belohnungen oder Strafen, wir betrachten die Handlungen

auch nicht daraufhin, ob sie gerade uns Nutzen oder Schaden bringen, sondern es ist ein interesseloses Wohlgefallen, das in uns erregt wird, und so hat der moralische Sinn ein Analogon im Schönheitssinn.

Die psychologische Basis, auf welche Hutcheson seine Auffassung des Sittlichen gründete, erfuhr durch Humes scharfes Denken eine Erweiterung und Befestigung. Der Beiname eines Skeptikers, mit dem man Hume belegte, hat auf ethischem Gebiete keine Berechtigung. Hier ist er Empirist. Das moralische Urteil ist ein Geschmacksurteil; es beruht auf dem Wohlgefallen oder Mißfallen, welches eine Handlung bei Außenstehenden hervorruft. Die Vernunft kann das moralische Urteil nicht fällen, kann auch selbst niemals ein Motiv sein, und eine Übereinstimmung unserer Handlungen mit den Forderungen der Vernunft kann ihnen den Stempel des Moralisch-Guten nicht aufdrücken. Die treibenden Elemente sind in einem angeborenen Sinn[1]) zu suchen, den Hume voraussetzt. Der sittliche Wert der Handlung liegt allein in der Wirkung: gelobt werden die Handlungen, welche unseren Mitmenschen oder uns selbst nützlich oder unmittelbar angenehm sind, alle anderen verdienen Tadel. Von der Tugend trennt Hume durchaus die Idee der Gerechtigkeit. Sie ist keine ursprüngliche Eigenschaft der Menschen, sondern ein Produkt, das die Menschen in stiller Übereinkunft geschaffen haben aus dem Gefühle heraus, daß sie ruhiger und angenehmer leben, und in der Einsicht, daß sie mehr gewinnen bei einer gewissen Einschränkung und Zurückhaltung, als wenn sie Gewalt herrschen lassen. Die Übereinkunft, die Handlungen gemeinsamen Regeln zu unterwerfen, hat ihren Ursprung in der Neigung der Menschen zu geselligem Zusammenleben. Hume weist die Annahme eines ungeselligen und rechtlosen Naturzustandes weit von sich, da der Mensch in irgend einer Art von historisch bedingtem Lebenszusammenhang mit der Gattung steht, welche wir mit dem allgemeinen Namen „Gesellschaft" nennen. Die Staaten gehen aber nicht aus einem Akte der Willkür hervor, sondern wurzeln in der Geschichte. Mit dieser Ansicht setzt sich Hume in Gegensatz zu Hobbes. Kant hat die Streitfrage später so geschlichtet: der Staat ist zwar nicht historisch aus einem Ver-

1) In der ältesten Schrift (Treatise on Human Nature) gebraucht Hume den Ansdruck „moral sense"; in den Essays schreibt er „moral sentiment" oder „internal taste".

trage entstanden, dennoch ist es erlaubt und vorteilhaft, ihn unter dem Gesichtspunkt des Vertrags als einer regulativen Idee zu betrachten.

Humes Begriff der Sympathie wurde von dem durch sein Werk „Wealth of Nations“ berühmt gewordenen Adam Smith in seiner „Theory of the Moral Sentiments“ weiter ausgeführt. Er überschaut die von seinen Vorgängern entwickelten Moralsysteme, ohne jedoch eins gänzlich zu verwerfen. Sie enthalten alle in diesem oder jenem Punkte etwas Wahres, können aber auf allgemeine Giltigkeit keinen Anspruch machen, da sie aus parteiischen und einseitigen Betrachtungen entstanden sind. Von Natur, so lehrt Smith, stimmt der Mensch mit den Empfindungen seines Mitmenschen überein. Von dieser Tatsache geht Smith aus und gebraucht dafür den Ausdruck Sympathie. Sie ist in der menschlichen Natur begründet; durch sie ist unter Menschen ein moralischer Verkehr möglich. Wir vermögen die Gefühle anderer bis zu einem gewissen Grad in uns aufzunehmen, d. h. wir versetzen uns durch die Einbildungskraft in des anderen Lage, wir werden „the same with him“. Wenn nun der unparteiische Zuschauer, der die Motive des anderen in sich nachbildet, dessen Verhalten und Handeln billigen kann, so ist es als moralisch gut, andernfalls als schlecht anzusehen. Die Handlung anderer billigen wir also, wenn wir mit den Motiven sympathisieren, und umgekehrt urteilen wir über unser eigenes Verhalten, indem wir uns in die Lage anderer versetzen, von ihrem Standpunkt aus fragen, ob wir das Verhalten billigen und mit ihm sympathisieren können. Wir betrachten uns so gleichsam mit den Augen anderer. In Smiths Darstellung finden sich, was bekannt genug ist, manche Punkte, in denen wir an Kant erinnert werden.

Bedeutend für die englische Assoziationspsychologie aber auch in der Geschichte der Ethik nicht unbekannt ist David Hartley. Seine Bemerkungen über die Ethik sind im 2. Teile des Werkes: „Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations“ (1749) enthalten. Er leugnet von denselben Gesichtspunkten aus wie Locke die Existenz eines angeborenen sittlichen Vermögens. Das Sittliche in uns kann nur durch einen Überschuß der mit ihm verbundenen Lustempfindungen begründet werden. Hartleys Hauptverdienst liegt darin, daß er das Prinzip der Assoziation herausgreift, um das Zustandekommen der sittlichen Begriffe zu erklären. Er spricht den für die Sittenlehre wichtigen Satz aus, daß durch

Assoziation Dinge und Handlungen, die anfangs lediglich durch die Gefühle eigenen Genusses begehrt und aus egoistischen Interessen heraus getan werden, später ohne diese enge Beziehung auf unser Ich begehrenswert erscheinen und einen Wert an sich erlangen, ein Gedanke, der sich nachher auch bei James Mill findet. Auch die Religion spielt beim Zustandekommen der Sittlichkeit mit. Hartley setzt den moralischen Sinn in nahe Beziehung zur Gottheit; er nimmt ein Jenseits an und läßt Hoffnung und Furcht im Hinblick auf ein zukünftiges Leben auf die Handlungen des Menschen bestimmend einwirken.

Eine nüchterne und recht egoistische Moralphilosophie spricht aus den Ausführungen William Paleys. Er beginnt damit, daß er die Moralphilosophie als die Wissenschaft definiert, welche die Menschen ihre Pflicht und die Gründe für diese Pflicht lehrt. Besonderer Nachdruck wird auf das zum Wesen des Sittlichen gehörige Gefühl der Verpflichtung gelegt, dessen eigentümliches Wesen er mit folgenden Worten erklärt: „Wir sagen von einem Menschen, er sei zu etwas verpflichtet, wenn er durch einen starken Beweggrund dazu getrieben wird und zwar einen solchen, der auf dem Befehle eines anderen beruht. Die moralische Verbindlichkeit ist keine andere als die des Gehorsams eines Soldaten. Aus dieser Erklärung der Verbindlichkeit folgt, daß wir zu keiner Sache verpflichtet sein können, als zu derjenigen, welche uns Nutzen oder Schaden bringt; denn keine andere kann als Beweggrund stark auf uns wirken. So wie wir nicht verbunden sein würden, den Gesetzen der Obrigkeit zu gehorchen, wenn nicht Belohnung oder Strafe, Lust oder Schmerz auf die eine oder andere Weise von unserem Gehorsam abhinge, ebenso würden wir ohne eine ähnliche Ursache auch nicht verpflichtet sein, die Tugend auszuüben, die Gebote Gottes zu beachten. Warum z. B. bin ich verpflichtet, mein Wort zu halten? Weil ich durch einen starken Beweggrund dazu getrieben werde, nämlich die Belohnung oder Strafe in einem zukünftigen Leben. Also unsere eigene Glückseligkeit ist der Beweggrund und der Wille Gottes die Regel.“[1]) Nun lehrt auch die natürliche Vernunfteinsicht, daß Gott die Glückseligkeit seiner Geschöpfe will, so daß also die beiden Regeln darin zusammentreffen, daß sie das Verhältnis einer Handlung zum allgemeinen

---

1) Deutsch in Frz. Vorländers Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen. 1855. S. 514.

Wohle zum Maßstabe für die Sittlichkeit machen, im Grunde also alles auf das Nützlichkeitsprinzip hinauskommt.

Ähnlich wie A. Smith gibt auch Richard Price, sein Zeitgenosse, in seinem Werke: „Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals“ (London 1758, 3. ed. 1787) eine Überschau der vorausgegangenen ethischen Theorien. Die Lehre, welche er selbst aufstellt, weist einen sehr charakteristischen Zug auf, sie setzt nämlich die Idee des Rechten mit derjenigen der Pflicht gleich, so daß also im Begriffe der Sittlichkeit schon das Zu-ihr-verpflichtetsein liegt, es also sinnlos ist, noch eigens die verpflichtenden Motive abzuleiten. Die sittlichen Begriffe sind ursprünglich und einfach, sie lassen sich nicht in noch einfachere Vorstellungen auflösen. Dies alles deutet darauf hin, daß der Ursprung der Begriffe Gut und Böse in der Vernunft liegt, welche überhaupt die allgemeine Quelle aller ursprünglichen einfachen Ideen ist.

Bei Shaftesbury und seinem Schüler Hutcheson bildeten das ursprüngliche moralische Gefühl und der „sittliche Geschmack“ ein Beurteilungsvermögen für das Gute und Böse. Nun suchte die „schottische Schule“, welche sich im 18. Jahrhundert als Reaktion gegen den englischen Empirismus und seine Resultate entwickelte, in derselben Weise das Kriterium für Gut und Böse in einem ursprünglichen Vermögen, dem gesunden Menschenverstand.

Der Begründer dieser Schule ist Thomas Reid. Er spricht von der Pflicht als von einem ursprünglichen Prinzip der Tätigkeit und unterscheidet deren sieben in 3 Gruppen: I. Mechanical Principles of Action (instinct, habit); II. Animal Principles (appetites, desires, affections); III. Rational Principles (self-love, duty). Der Begriff der Pflicht ist das höchste rationale Prinzip für unser Tun und rückt, wie auch bei Kant, in den Mittelpunkt der Ethik. Die Entscheidung über Recht und Pflicht schreibt Reid einem moralischen Sinn oder dem Gewissen zu.

Der eigentliche Ethiker dieser Schule ist Dugald Stewart. Er sucht vom psychologischen Standpunkte aus die „Grundsätze“ festzustellen, welche unser Handeln bestimmen, und führt von jedem den Beweis, daß er ursprünglich sei. Auch das sittliche Vermögen ist ursprünglich und unserer Natur eigentümlich. Manches von dem, was Stewart über die Autorität des Pflichtbewußtseins sagt, erinnert an Kant.

An der Grenze zweier Jahrhunderte steht Jeremy Bentham

mit seinem ethischen Hauptwerke: „An Introduction to the Principles of Morals and Legislation“, welches schon 1780, also vor dem Erscheinen der ersten ethischen Schrift Kants, gedruckt, aber erst später herausgegeben wurde. Über Moralphilosophie handelt auch ein anderes Buch Benthams: „Deontology, or the Science of Morality“, das nach seinem Tode herausgegeben wurde. Benthams größte Bedeutung liegt nicht auf ethischem Gebiete, sondern auf dem der Rechtslehre und Gesetzgebung. Er tritt hier als strenger Kritiker auf und polemisiert in erster Linie gegen das Chaotische und Willkürliche der englischen Gesetzgebung. Sein Bestreben war, die Theorie eines vernünftigen Strafrechts zu schaffen und eine naturgemäße und auf das Wohl aller gerichtete Gesetzgebung entstehen zu lassen. Auch für die Moralwissenschaft stellt er dieses Prinzip, Glück zu erzeugen und Unglück zu bannen, als maßgebend hin. Er formuliert es als das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl oder die Maximisation des Wohlseins, die Minimisation des Übels. Einige Schüler Benthams führen die Aufstellung des Nützlichkeitprinzips als seine bedeutendste Leistung an. Er hat es aber weder zuerst ausgesprochen noch theoretisch begründet; er kann höchstens beanspruchen, ihm die ausgedehnteste Anwendung gegeben zu haben. Ausgesprochen wurde es schon von Hobbes und Cumberland. Die bekannte Formulierung „the greatest happiness for the greatest numbers“ findet sich bei Hutcheson.[1]) Bentham will seinen Ausspruch von Priestly übernommen haben, doch konnte J. I. Rutt, der Herausgeber der Werke Priestleys, ihn nicht finden.[2]) Übrigens findet sich das Prinzip auch bei dem italienischen Rechtslehrer Beccaria, einem Vorgänger Benthams auf rechtsphilosophischem Gebiete, in der Einleitung zu dem Werke „Dei Delitti e delle Pene“.[3]) Nach Bentham sollen alle menschlichen Bestrebungen den Nutzen oder das größtmögliche Glück zum Zwecke haben, und die Moral ist die Kunst, die Handlungen der Menschen nach diesem Grundsatze zu leiten.

---

1) Inquiry into the Original of our Ideas . . . II (3) § 8.

2) Priestleys Werke I, 52 (1831 f.).

3) Dei Delitti e delle Pene, Monaco 1764, S. 4.

II. Das Bekanntwerden der Kantischen Ethik in England.

Die Betrachtung des Entwicklungsganges ethischer Prinzipien in England und Schottland hat uns bis ans Ende des 18. Jahrhunderts geführt, und manche Gedanken, die sich später in den ethischen Systemen finden, haben wir hier in ihren ersten frischen Ansätzen erkannt und zugleich gesehen, wie eins das andere hervorgerufen hat durch die innere zwingende Notwendigkeit der Sache. Gewisse Vorzüge müssen wir diesen englischen Lehren entschieden zuerkennen, wenn wir uns an ihre Einfachheit und Natürlichkeit erinnern, und wenn sich einmal Verirrungen geltend machen, so kommt es doch nie zu Plattheiten oder Ausschreitungen, die ja auch auf einem Gebiete, das unser gesamtes Denken und Fühlen so eng berührt und in erster Linie für den Aufbau unserer Weltanschauung das Material zu liefern hat, doppelt verletzend wirken können. Daß Lücken und Irrtümer vorhanden sind, darf uns nicht wundern. Häufig sind sie nur die Folge der großen Einfachheit, die wir so bereitwillig anerkannt haben. Zudem sind Irrtümer in der Entwicklung der Wissenschaften sehr oft wirkungsvolle Fermente gewesen. Auch für die englische Moralphilosophie trifft das zu; denn sonst nähme Britannien heute auf diesem Gebiete keine so hervorragende Stellung ein.

Auf Kants Philosophie ist die englische Denkweise nicht ohne Einfluß gewesen, aber doch ist seine Philosophie mehr als eine bloße Bestätigung oder ein Ausbau der Lockeschen Gedanken oder eine Ergänzung der Lehre Humes, wie Schopenhauer meinte. In der Ethik hatte er ebenfalls Vorläufer unter den englischen Philosophen, in der vorkritischen Periode stand er ja auf dem Boden der eudämonistischen Vollkommenheits- und englischen Gefühlsmoral und bezeichnete in der Ankündigung seiner Vorlesungen Hutcheson und Shaftesbury als seine Vorgänger, deren Gedanken er weiter ausbauen wollte. Wie sehr er sich damals mit den Engländern berührte, geht aus den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ hervor, noch mehr aus den „Träumen eines Geistersehers“.

Den Antrieb zur Ausbildung seiner Erkenntniskritik erhielt

Kant wahrscheinlich im Jahre 1762; wann der Umschwung in der Ethik eintrat, wissen wir nicht. Jedenfalls wendete sich Kant in seiner „Dissertation“ von der Schule Shaftesburys ab. Schon hier kehrte er die formale Seite seiner Ethik hervor und übertrug die Unterscheidung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, die in seiner Philosophie eine so hervorragende Rolle spielt, zum ersten Male auf die Moralwissenschaft. Noch aber galt es einen tüchtigen Schritt zu tun bis zur endgiltigen Gestaltung der Ethik mit ihrem strengen Pflichtbegriffe und der Verbannung eines jeden eudämonistischen Motives, wie Kant wollte. Er vollzog den Schritt unter unmittelbarem Einfluß seiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen und verkündete das Resultat in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und in der „Kritik der praktischen Vernunft“. Diese beiden Gesetzbücher des Sittlichen bedeuten eine gewaltige Tat Kants, und wenn sie auch nicht den endgiltigen Aufbau der sittlichen Welt brachten, so haben sie doch die meisten und die am besten behauenen Bausteine dazu geliefert.

Jeder ist ein Kind seiner Zeit, und wie sie auf ihn einen Einfluß ausübt, so wirkt er auf sie zurück und gibt ihr Stoff zu neuer Arbeit. Einer der größten Arbeitgeber war Kant, schon zu seinen Lebzeiten, noch mehr aber nach seinem Tode. Auch auf England wirkte er zurück und führte dem Inselreich, das um die Wende des 18. Jahrhunderts in eine beschauliche Ruhe eintreten wollte, wieder bewegende Kräfte zu. Das gilt in erster Linie von seinen erkenntnistheoretischen Schriften, bis zu einem gewissen Punkte aber auch von den ethischen.

Das verbindende Glied zwischen deutschem und englischem Geiste war um diese Zeit Samuel Coleridge (1772—1834). Fast alle bedeutsamen und entscheidenden Anregungen hat er von Deutschland empfangen und eine Fülle von Arbeit aufgewendet, um sowohl als Dichter wie auch als Philosoph diese Gedanken einer „fremden Welt“ den geistigen Gewohnheiten seines Volkes und Landes anzupassen, und verlieh so, wie Buckle in seiner Geschichte der Zivilisation schreibt, dem englischen Geiste „Geschmack für höhere und kühnere Anschauungen, als er sie bisher gekannt hatte“. Für die deutsche Romantik und für die kritische Philosophie war Coleridge die geistige Brücke hinüber zu dem Inselreiche.

Die romantische Spekulation nahm ihn so sehr gefangen und stimmte so gut mit seinem Gemütsleben überein, daß er sich bis

zu einem Grade in sie hineinlesen und -fühlen konnte, der es ihm ermöglichte, in den neuen Bahnen selbständig weiterzuwandern. Nach seiner Meinung hat er hierbei manche Gedanken dieser Zeit antizipiert, besonders Schellingsche. In Wirklichkeit vermochte er bei der Ausarbeitung seiner Schriften häufig nicht mehr zu unterscheiden zwischen Auszügen aus anderen Büchern und eigenen Erzeugnissen; es war wahrscheinlich die Folge des übermäßigen Opiumgenusses, dem er sich ergeben hatte.

Auch mit Kants kritischer Philosophie machte er seine Landsleute bekannt. Am 16. September des Jahres 1798 reiste Coleridge von Yarmouth nach Hamburg; bald darauf finden wir ihn in Ratzeburg, wo er im Hause eines Pastors lebte und Deutsch lernte. 1799 begab er sich nach Göttingen. Dort wurden bereits Vorlesungen über Kants Kritik der reinen Vernunft und über die Kritik der Urteilskraft gehalten. Doch schon früher, in Somersetshire, hatte Coleridge von Kants Philosophie Kenntnis erhalten. Es war natürlich, daß er als Mensch mit philosophischen Interessen seinen Aufenthalt in Göttingen benutzte, um den „großen deutschen Metaphysiker“ kennen zu lernen. Zunächst ging er Kants Ausführungen über Ästhetik nach und ließ sich von ihnen gefangennehmen, und auch in späteren Jahren zeigte er sich sowohl in seinen Vorträgen wie in seinen Schriften als Anhänger Kants. Mit der theoretischen Philosophie befaßte er sich erst in Keswick im Jahre 1801, nachdem er bereits 2 Jahre aus Deutschland zurück war. Von da ab scheint er Kant oft und eingehend studiert zu haben. In Malta, wo Coleridge sich vom April 1804 bis September 1805 aus Gesundheitsrücksichten aufhielt, bildeten Kants Schriften seine Hauptlektüre. Aus den Bemerkungen, die er an den Rand der Bücher schrieb, geht hervor, wie sehr er dieser Philosophie zustimmte. Auch in seiner „Biographia Literaria“[1]) spricht er in Ausdrücken der höchsten Bewunderung von dem „Weisen aus Königsberg“, dessen Schriften er stets las „with undiminished delight and increasing admiration.“ Bei derselben Gelegenheit schreibt er ferner: „and I will venture to add (paradox as it will appear to those who have taken their notion of Immanuel Kant from Reviewers and Frenchmen) the clearness and evidence, of the Critique of the Pure Reason; of the Iudgement; of the Metaphysical Elements of Natural Philosophy; and of his Religion

---

1) Kap. IX, S. 99.

within the Bounds of Pure Reason, took possession of me as with a giant's hand." Gewiß ein merkwürdiges Geständnis für einen Ausländer. Indessen lehrt das Studium der Schriften Coleridges, daß er doch nicht vollständig in Kants Gedankenwelt eingedrungen ist, deren Klarheit ihn so entzückte; denn an Mißverständnissen fehlt es nicht. Übrigens fühlte sich Coleridge am meisten zu dem Logiker Kant hingezogen, „who has completed and systematised what Lord Bacon had boldly designed and loosely sketched out in the Miscellany of Aphorisms, his Novum Organum." [1])

In der Jugend war Coleridge ein Anhänger Hartleys; daß er mit dessen System endgiltig brach, ist dem Einfluß Kants zuzuschreiben. Streng logisches Denken und zusammenhängende Darstellungen schätzte Coleridge nicht sehr; zahlreiche Darstellungen tragen Kantisches Gepräge. Auch Beispiele zur Illustration eines Gedankens hat er mitunter von Kant übernommen, so z. B. wenn er schreibt: [2]) „But when the Iroquois Sachem, after having been led to the most perfect specimens of architecture in Paris, said that he saw nothing so beautiful as the cook's shops, we attribute. . . ."

Was sich in Coleridges Schriften über Ethik findet, stellt kein System dar, kann auch nicht als Anfang dazu gelten. Es sind verstreute Bemerkungen, die aber zuweilen Spuren Kantischer Gedanken erkennen lassen: „Ours is a life of probation, we are to contemplate and obey duty for its own sake, and in order to this we, in our present imperfect state of being, must see it not merely abstracted from, but in direct opposition to the wish, the inclination. To perform duties absolutely from the sense of duty, is the ideal, which perhaps no human being ever can arrive at, but which every human being ought to try to draw near unto." [3]) Von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit spricht Coleridge einmal (in einer Nummer der Wochenschrift „The Friend", deren Herausgeber er war, die aber bald einging) als von dunklen Ideen, weil sie zur sittlichen Vervollkommnung des Menschengeschlechts unentbehrlich sind. Übrigens dachte Coleridge zu einer späteren Zeit über die Philosophie überhaupt und auch über Kant anders als in seiner Jugend. Er schreibt einmal: [4]) „I reject Kant's stoic prin-

1) Briefe, hrsg. von E. H. Coleridge, II. S. 735.

2) Biogr. Lit. II. S. 241. Vergl. Kant, Kr. d. Urteilskr. S. 45.

3) Gillmann, Life of S. T. Coleridge. London 1838. S. 177.

4) Briefe II, S. 681.

ciple, as false, unnatural, and even immoral, where in his Kr. d. pr. V., he treats the affections as indifferent in ethics, and would persuade us that a man who disliking, and without any feeling of love for virtue, yet acted virtuously, because and only because his duty, is more worthy of our esteem, than the man whose affections were aidant to and congruous whith his conscience. For it would imply little less than that things not the objects of the moral will or under its control were yet indispensable to its due practical direction.“ Es gab auch eine Zeit, da ließ Coleridge nur noch die kritische Methode gelten, die Resultate verwarf er zum großen Teil.

Wir verlassen diesen merkwürdigen und etwas zerfahrenen Geist, der beständig neue Pläne schmiedete und große Entwürfe machte, aber nur die allerwenigsten zur Ausarbeitung brachte. Neben ihm verdient hier der Schotte Thomas Carlyle Erwähnung, ein von körperlichen und geistigen Qualen gleich sehr heimgesuchter und deshalb etwas verbitterter Mann, ein aufrichtiger Charakter, streng gegen sich selbst, und von dem ehrlichen Streben nach dem Wahren, Guten und Schönen beseelt. Goethe und Schiller, Kant und Fichte fesselten ihn am meisten, und dem Studium dieser Männer widmete er einen großen Teil seines Lebens. Auch Jean Paul war in vielen Beziehungen sein Vorbild. Wie sehr er sich in ihn hineingelesen hatte, zeigt z. B. die Darstellungsweise im Sartor Resartus und die Anlage des Buches überhaupt. Er war, wie Goethe einmal sagte, in unserer Literatur fast besser zu Hause als wir selbst.

Die deutschen Dichter brachten Carlyle auch die deutschen Philosophen näher, aber die Systeme blieben ihm fremd. Carlyle war kein philosophischer Kopf; abstrakte Gedankengänge verfolgte er nie gern. Merkwürdig ist auch, wie er bei aller Verehrung für die Vertreter des deutschen Idealismus und trotz der Tatsache, daß er sich zu dieser Richtung hingezogen fühlte, der ganzen idealistischen Spekulation jeden Selbstzweck absprach und sogar soweit ging, die bloße Notwendigkeit, daß es eine Philosophie geben müsse, für ein Übel zu halten. Und wenn er immer wieder schreibt, daß der Mensch nicht zu grübeln und über Unergründliches nachzudenken habe, und stets dazu sagt, er solle „arbeiten und wirken“, so muß auch das einmal komisch erscheinen. Unter den deutschen Philosophen zog Fichte ihn am meisten an; in Kants Gedankenwelt fand er sich nur schwer zurecht. Er schrieb selbst

einmal in sein Tagebuch: „Ich wollte, ich verstünde die Kantische Philosophie völlig.“

Als ihr „Fundamentalerkennungszeichen“ galt ihm stets die Unterscheidung von Verstand und Vernunft. Carlyle hatte nicht nur für die erkenntnistheoretischen Untersuchungen Kants Interesse, die er als die größte geistige Errungenschaft seines Jahrhunderts bezeichnete, auch die Ethik und Religionslehre zogen ihn an. In einem Essay[1]) lesen wir: „Die erhabene Ethik, die reinere Theologie, die erhabenen, kühnen Anschauungen über das Wesen des Menschen, welche alle aus ihr fließen, haben ihren hervorragenden und wohltätigen Einfluß auf den ganzen geistigen Charakter Deutschlands gezeigt.“ Diese Worte lassen die sittliche Lehre der Weltanschauung Carlyles nicht erkennen; sie zeigt sich in Aussprüchen, die er gelegentlich tat; denn er hat seine Ansichten darüber nirgends systematisch vorgetragen. Das Wenige, das wir erfahren, stellt ihn Fichte am nächsten. Wie viel er direkt von ihm, wie viel er durch Novalis übernommen hat, soll dahingestellt bleiben. Ein Schüler Fichtes ist er nie gewesen, aber wenn wir nach einem Motto für Carlyles sittlich-religiöse Weltanschauung suchten, so fänden wir es in Fichtes Worten:[2]) „Nach allem ist meiner Lehre zufolge der Charakter des wahren Religiösen der: Es ist nur ein Wunsch, der seine Brust hebt und sein Leben begeistert: die Seligkeit aller vernünftigen Wesen. Dein Reich komme, ist sein Gebet. Außer diesem einen hat nicht das Geringste Reiz für ihn, er ist der Möglichkeit, noch etwas anderes zu begehren, abgestorben. Er kennt nur ein Mittel, jenen Zweck zu befördern, das, der Stimme seines Gewissens in allen seinen Handlungen unverrückt, ohne Furcht und Klügeln zu folgen. Das verknüpft ihn wiederum mit der Welt, nicht als einem Gegenstande des Genusses, sondern als mit der durch sein Gewissen ihm angewiesenen Sphäre seines pflichtmäßigen Wirkens.“

---

1) Deutsch bei Flügel, Thomas Carlyles religiöse und sittliche Entwicklung und Weltanschauung, 1887. S. 166.

2) Zitiert bei Flügel, S. 168.

III. Anklänge an Kants Ethik und ihre Aufnahme überhaupt.

Weder Coleridge noch Carlyle vermochten es, dem Grundzuge der englischen Geistesentwicklung ein neues Gepräge zu verleihen, indem sie ihren Landsleuten die deutsche Philosophie näher brachten. Erst dem Bemühen späterer Philosophen ist es gelungen, das englische Denken mit deutschen Gedanken, besonders mit Kantischen und Hegelschen, so zu vermischen und zu verbinden, daß daraus neue Systeme hervorgingen.

In der zweiten Nummer der „Edinburgh Review" findet sich ein Aufsatz über Kant aus der Feder Thomas Browns, eines Mitbegründers dieser Zeitschrift. Brown studierte zuerst Philosophie, dann Jus und zuletzt, von 1798 bis 1803, Medizin, war auch einige Zeit als praktischer Arzt tätig. Im Winter 1808/09 hielt er in Vertretung für Dugald Stewart an der Universität Edinburg Vorlesungen über Moralphilosophie; später wurde er dessen Nachfolger. Seine Grundsätze der Moral entwickelte er im 3. und 4. Bande seines Hauptwerkes: „Lectures on the Philosophy of Human Mind."

Drei Grundfragen der Ethik, sagt Brown, finden sich immer wieder: „What is it that constitutes the action virtuous? What constitutes the moral obligation to perform certain actions? What constitutes the merit of the agent?" Diese drei Fragen tauchen immer wieder auf. Im Grunde kommen sie auf die eine hinaus: „What is the ground of moral approbation and disapprobation?" In der Beantwortung dieser Frage behauptet Brown das Vorhandensein eines den Menschen angeborenen moralischen Sinnes und lehnt sich so stark an die Reidsche Schule an. Überhaupt ist seine Moralphilosophie eine Vereinigung von Gedanken Reids und D. Stewarts. Neues hat er hierbei nicht gesagt. Der schwächste Teil ist der Abschnitt, in welchem er über den Willen handelt, den er mit dem Begehren identifiziert. Der Hauptsache nach ist seine Moral Pflichtenlehre, aber ohne daß er ihr, wie es Kant tat, die Aufgabe stellte, die Pflichtgebote zu sammeln und in eine Formel zu bringen. Überhaupt finden sich in der ganzen Philosophie Browns keine Kantischen Einflüsse. Wenn er auch einmal

die Existenz echter uninteressierter Impulse zur Sittlichkeit anerkennt, so kehrt er doch sofort wieder unter vielen schönen Worten zur „Köstlichkeit des Wohltuns“ und zu den materiellen Beweggründen zurück.

„The king of the men of talent“, so nennt Coleridge[1]) den Philosophen James Mackintosh. Das Hauptwerk dieses geistvollen Kritikers und Denkers ist das Buch „Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy“. Wir lernen den Verfasser als Anhänger der intuitiven Schule kennen. Aber seine Form des Intuitionismus berührt sich in einigen Punkten mit der Kantischen Ethik und reicht auf der anderen Seite dem Utilitarismus die Hand, sie bildet überhaupt eine allmähliche Annäherung an den Utilitarismus. Mackintosh baut seine Ansichten auf breiter historischer Grundlage auf. Eine systematische Darstellung hat er nirgends gegeben. Da sein Werk referierend und kritisierend gehalten ist, sind seine Beiträge zur Ethik in einzelnen, zerstreuten Bemerkungen niedergelegt. Er stimmt Kant darin bei, daß er die praktische Vernunft als ein selbständiges Vermögen des Geistes hinstellt und erkennt mit ihm die moralischen Gesetze als jederzeit und notwendig giltig an. Auch gegen das Prinzip der Selbstliebe als Bestimmungsgrund für den Willen polemisiert Mackintosh. „Self-love is altogether a secondary formation; the result of the joint operation of reason and habit upon the primary principles.“ [2]) Jede sittliche Handlung ist Selbstzweck. Denn erst dann erhalten die sittlichen Eigenschaften ihre tiefgreifende Bedeutung im Menschen. Weder Selbstliebe noch alles, was unter dem Namen Glückseligkeit zusammengefaßt wird, können als Prinzip der Sittlichkeit gelten. „The performance of duty, not the pursuit of happiness, is the chief end of man.“ [3]) Mit der Tatsache des sittlichen Handelns ist die Idee einer sittlichen Weltordnung verknüpft; so schreibt Mackintosh:[4]) „By the same intuition we discover that virtue deserves happiness; and as this desert is not uniformly so requited in the present state of existence, it compels us to believe a moral government of the world, and a future state of existence, in which all the conditions of the practical reason will be realised.“ An einer Stelle konstatiert Mackintosh eine Differenz zwischen seiner

1) Table talk 27. April 1823.
2) On the Progress of Ethical Philosophy, 4. ed. S. 119.
3) Ebd. S. 268.
4) Ebd. S. 268.

Auffassung und Kants Darlegung,[1]) und es ist interessant, zu sehen, wie er sie zu lösen versucht, wenn er auch dabei nicht bis auf den tiefsten Grund geht: „With respect to what is called the practical reason, the Kantian system varies from ours, in treating it as having more resemblance to the intellectual powers than to sentiment and emotion. . . . At the next step, however, the difference seems to resolve itself into a misunderstanding. The character and dignity of the human race surely depend, not on the state in which they are born, but on that which they are all destined to attain or to approach. No man would hesitate in assenting to this observation when applied to the intellectual faculties. Thus the human infant comes into the world imbecile and ignorant; but a vast majority acquire some vigour of reason and extent of knowledge. Strictly, the human infant is born neither selfish nor social; but the far greater part acquire some provident regard to their own welfare, and a number, probably not much smaller, feel some sparks of affection towards others. On our principles, therefore, as much as on those of Kant, human nature is capable of disinterested sentiments. For we too allow and contend that our moral faculty is a necessary part of human nature — that it universally exists in human beings — that we cannot conceive any moral agents without qualities which are either like, or produce the like effects. It is necessarily regarded by us as co-extensive with human, and even with moral nature."

Eine wichtige Rolle in Mackintoshs ethischer Doktrin spielt das Gewissen. Butler gebührt das Verdienst (so schreibt unser Philosoph), diesen Punkt zum erstenmal in das rechte Licht gerückt zu haben. „All men (even the worst) feel that they have a conscience and disinterested affections" (S. 120). „Right and wrong are ascribed to conscience" (S. 169). Mackintosh schreibt dem Gewissen einen imperativischen Charakter zu. Es könnte an Kants praktisches Vernunftgesetz erinnern; jedoch ist es als eine erworbene Eigenschaft zu betrachten, die allerdings notwendig und allgemein existiert.

Der Weg über die Naturwissenschaften zur Philosophie wurde von William Whewell betreten. Das Studium der Prinzipien und der Methode der Erkenntnis führte Whewell zu einer Theorie derselben, welche in manchen nicht unwesentlichen Punkten mit der

1) a. a. O. S. 269.

Kantischen übereinstimmt. In der Moralphilosophie sind die Berührungen mit Kant nicht so häufig.

Whewell schrieb sein Hauptwerk über Ethik als „Lectures on the History of Moral Philosophy in England" und daneben noch „Elements of Morality".[1]) Auf die Frage nach dem objektiven allgemeingültigen Sittengesetz antwortet er mit Kant: es gibt ein absolutes Sittengesetz. Aber während Kant die Herkunft in die Vernunft setzt, drückt sich Whewell etwas unbestimmt aus; er läßt es gegeben sein durch „the constitution and conditions of human nature".[2]) Warum es existiert, hat er nicht weiter erörtert. Das ist übrigens charakteristisch für die ganze Darstellungsweise Whewells. Denn in seinen „Elements of Morality" hat er sich überhaupt kaum mit der Erörterung der tieferliegenden Fragen nach dem Ursprung der Grundsätze der Moral und ihrer Ableitung befaßt, sondern lediglich aus allgemein anerkannten und durch sich selbst evidenten Prinzipien ein System praktischen Verhaltens aufgebaut.

In dem Menschen existiert ein Pflichtbewußtsein, eine wirkende Idee, die in dem Streben, zu tun, was recht ist, sich geltend macht. Der Mensch erkennt, daß gewisse Dinge sein sollten und doch nicht sind. Sie sind moralisch notwendig, sie müssen unbedingt getan werden. Hierin liegt der Kern des moralischen Lebens bei Whewell. Die weitere Entwicklung läßt er durch die Erfahrung geschehen. Ein Trieb führt die Menschen zusammen und schafft ihnen feste Gesetze; denn ohne sie ist ein Zusammenleben unmöglich.

In einem Punkte differiert Whewell stark mit den meisten seiner Vorgänger, und gerade hier zeigt sich eine Ähnlichkeit mit Kant. Es ist die Stelle, wo Whewell die Selbstliebe und alles Streben nach Glückseligkeit, soweit diese nicht aus der Pflichterfüllung selbst hervorgeht, aus dem Sittengesetz verbannt und sich weigert, anzuerkennen, daß das Wohl des Menschen und sein höchstes Glück Zwecke des sittlichen Handelns sind. In zahlreichen Wendungen hat auch Kant erklärt, daß die Begriffe Sittlichkeit und Glückseligkeit nichts gemein haben, und beide in schroffer Weise getrennt. Aber doch sagt er in einem späteren Abschnitt[3]) der Kr. d. pr. V. „daß Tugend die oberste Bedingung

1) Mackintoshs „Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy" wurde von Whewell mit einer Vorrede herausgegeben, die ebenfalls hier zu erwähnen ist.

2) Elements of Morality. 4. ed. S. 581.

3) S. 133.

alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar nicht bloß in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet."

Die Vereinigung vollkommener Tugend und vollkommener Glückseligkeit vollzieht Kant durch den Begriff des höchsten Gutes und zeigt, wie diese Verknüpfung zu verstehen ist. Zwei Bestandteile machen das höchste Gut aus: das „oberste Gut", die vollkommene Sittlichkeit, und eine dem Maße der Tugend proportionale Glückseligkeit. Der erste Bestandteil liefert den Beweisgrund für die Unsterblichkeit, der zweite für die Existenz Gottes. Auch Whewell sieht sich veranlaßt, eine Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit zu vollziehen. Er kommt im Verlaufe seiner Ausführungen zu einer Stelle, die ihn zu schreiben zwingt: „There can be no harmony in our being, except our Happiness coincide with our Duty."[1]) Er erklärt es für schwierig, diese Identität aufzudecken; „and it does not appear possible to make this identity evident and effective in the minds of men in general. Hence in those cases, it is necessary to refer to Religion, which presents to us this truth (the identity of virtue and happiness), in a convincing and effectual form, suited to the acceptance of ordinary minds, to which we may add that, if it be true, as we believe, that virtue does lead to happiness in another life, if not in this, it must be important that men should be taught this doctrine; and that Religion, which assures us that this is true, directs us also to teach this truth to men as a ground of moral action."[2]) Whewell versucht es weiter nicht, die beiden Begriffe Tugend und Glückseligkeit in Übereinstimmung zu bringen, sondern spricht nur immer von der Schwierigkeit, die darin liegt. Schließlich sieht er sich veranlaßt, „to believe in a Future State of being, in which God's Moral Government will be carried on to its com-

1) a. a. O. S. 241.
2) a. a. O. S. 596.

pletion. But even in this present state of being we must conceive ourselves and the world to be under the Government of God." Bei Whewell und bei Kant führt das Sittengesetz zur Religion, und Whewells Ausführungen erinnern sehr an Kants Postulate der praktischen Vernunft.

Eine sehr hohe Stellung unter den philosophischen Schriftstellern Englands nahm William Hamilton ein, der ein ausgezeichneter Kenner der deutschen Philosophie war. Kant hatte er eifrig studiert und stand entschieden unter seinem Einfluß. Als Ethiker kann Hamilton nur eine untergeordnete Stellung beanspruchen, hat er doch überhaupt keine zusammenhängende Darstellung über Moralphilosophie hinterlassen. Seine Ausführungen über diesen Gegenstand sind gelegentliche Bemerkungen und finden sich am häufigsten in „Lectures on Metaphysics" und in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe der Werke Thomas Reids. Hamilton zeigt sich in ethischen Fragen von Kant unabhängig. Er schreibt einmal:[1]) „The Practical Reason of Kant is not essentially different from the Moral Sense, the Moral Faculty of Reid and Stewart." In einem Punkte kommt er Kant sehr nahe, in der Lehre vom freien Willen. Sie ist einer der Hauptpfeiler seines ganzen philosophischen Lehrgebäudes und für viele seiner philosophischen Ansichten Grundlage und Ursache, am meisten für seine Ausführungen über das Gesetz des Bedingten.

Eine der ersten Arbeiten Hamiltons[2]) war gegen Schellings und Cousins Lehre vom Absoluten gerichtet und suchte die Unmöglichkeit einer Lehre des Unbedingten zu beweisen. Wir haben keinen Grund, eine Tatsache deshalb für unmöglich zu halten, weil wir nicht imstande sind, ihre Möglichkeit zu denken. Das sind wichtige Worte für Hamilton geworden; denn aus ihnen heraus sucht er seine „Philosophie des Bedingten", wie er seine Lehre nannte, zu entwickeln. Er geht noch weiter und sagt,[3]) daß Dinge existieren, die wahr sind, wahr sein müssen, deren Möglichkeit aber der Verstand nicht erklären kann. In dieser Unfähigkeit des Verstandes liegt der Grund dafür, daß wir außerstande sind, etwas als absolut zu denken. Auch absolute Relativität ist undenkbar. Nur das Bedingte können wir positiv erkennen und begreifen, das Unbedingte, die Verneinung des Bedingten, ist unfaßbar und

1) Works of Th. Reid (1872) S. 592 Anm.

2) M. Cousins Course of Philosophy. Edinburgh Rev. 1829.

3) z. B. Discussions on Philosophy and Literature 3. ed. 1866. I. S. 624.

unerkennbar, es kann nur geglaubt werden. Alles, was wir positiv denken können, liegt immer zwischen zwei Extremen, die einander ausschließen und nach den Gesetzen der Identität und des Widerspruches nicht beide wahr sein können, von denen aber doch eins wahr sein muß nach dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten. Nehmen wir z. B. den Willen. Wir können uns nicht denken, daß der Wille frei ist; denn das wäre gleichbedeutend mit der Voraussetzung, daß eine Begebenheit ohne Ursache ist, oder gleichbedeutend mit der Annahme eines absoluten Anfangs. Wir sind aber außerstande, etwas als absolut zu denken. Daß der Wille nicht frei ist, kann der menschliche Geist aber auch nicht denken; denn das bedeutete ja die Annahme einer zusammenhängenden Kette von Ursachen, die ins Unendliche zurückreicht. Und das Unendliche kann nicht endlich sein. Nun muß der Wille entweder frei oder nicht frei sein. Zwar können wir uns weder das eine noch das andere denken, aber die Undenkbarkeit einer Sache ist ja noch kein Beweis für ihre Unmöglichkeit. Nach dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten muß entweder freier Wille oder Notwendigkeit das Richtige sein. Jede der beiden widerstreitenden Annahmen hat dieselbe Berechtigung, angenommen zu werden, da wir einen Gradmesser oder eine Wertskala in der Undenkbarkeit nicht kennen. Wie haben wir nun zu entscheiden? Wir entscheiden uns für Willensfreiheit. Denn im anderen Falle könnten wir für unsere Handlungen nicht verantwortlich sein. Das Bewußtsein eines unbedingten Pflichtgesetzes, das Bewußtsein der moralischen Verantwortlichkeit, das in jedem Menschen liegt, führt zu der Annahme der Willensfreiheit. Sind wir also unfähig, spekulativ zu verstehen, wie moralische Freiheit in uns möglich ist, so können wir sie doch als möglich glauben. In der Begründung dieses Glaubens auf das Bewußtsein der moralischen Verpflichtung erinnert Hamilton an Kant. Setzt Kant den realen Grund des selbst gegebenen Sittengesetzes in die Freiheit, so ist für Hamilton die Freiheit die Grundlage der Moral überhaupt. Denn die Möglichkeit der Moralität hängt von der Möglichkeit der Freiheit ab. Ferner sieht Hamilton in der Freiheit das einzige Mittel, durch das unsere Vernunft zur Erkenntnis Gottes gelangen kann. Die moralische Würde ist für ihn ebenso wie für Kant das Hauptmotiv zum religiösen Glauben.

Wie die Philosophie Hamiltons, des Meisters, so zeigt auch die Philosophie M a n s e l s, des Schülers, Kantische Einflüsse, doch

nicht die Ethik.[1]) Wann handelt der Mensch sittlich? Nach Kant nur, wenn kein anderes Motiv ihn treibt als die Pflicht. Kant weist die Ansichten zurück, welche den Willen Gottes oder einen moralischen Sinn als Gesetzgeber betrachten. Mansel dagegen deutet auf Gott als den obersten Gesetzgeber hin. In der sittlichen Natur Gottes liegt der Maßstab für Recht und Unrecht. Wir sind zwar unfähig, uns die Natur eines absoluten und unendlichen Wesens zu denken, aber doch sind wir gezwungen, an seine Existenz zu glauben. Dieses Wesen ist Gott. Aber nicht nur das absolute Wesen an sich ist unerkennbar, sondern auch seine Attribute. Wir wissen nicht, was Weisheit, Güte, Gnade sind, wie sie in Gott existieren. Die Erfahrung zwingt uns die Tatsache auf, daß die Vorstellung Gottes nach dem Vorbilde der höchsten menschlichen Sittlichkeit, die wir uns vorstellen können, nicht hinreicht, für alle durch die Art seiner natürlichen Vorsehung offenbarten Phänomene eine Erklärung zu geben. Die Heimsuchung durch körperliche Leiden, die Zulassung des sittlich Bösen, das Unglück, welches über den guten Menschen hereinbricht, das Wohlergehen, das den bösen Menschen begleitet, die Verbrechen des Schuldigen in Verbindung mit dem Elende Unschuldiger — das sind alles Tatsachen, die ohne Frage mit der unendlichen Güte Gottes harmonieren, wenn wir auch das Wie nicht zu erkennen vermögen, deren Vorbild aber gewiß nicht in der endlichen Güte des Menschen zu finden ist. Wir erkennen also Gott nicht; seine sittlichen Eigenschaften sind der Art nach verschieden von jenen des Menschen. Die göttliche Gerechtigkeit ist verschieden von der menschlichen Gerechtigkeit. Gott ist gerecht als Weltschöpfer und Weltregierer, der über alle Geschöpfe unbegrenzte Macht hat; der Mensch ist gerecht in einigen begrenzten Beziehungen und hat nur Macht über einige Personen, gemäß den Bedürfnissen des menschlichen Lebens in der Gesellschaft. Ebenso ist es z. B. mit der göttlichen Gnade. Können wir nun den obersten Gesetzgeber nicht erkennen, so haben wir auch keine scharfe Vorstellung von der Sittlichkeit, sondern nur einen relativen Begriff! Es ist eine gefährliche Lehre, zu der Mansel geführt wird. Wir können über die Pflicht verschiedener Ansicht sein; die Moralität läßt eine Entwicklung zu, jedoch so, daß kein Fortschritt den bereits anerkannten und zu Gesetzen gewordenen Tatsachen widerspricht.

1) Metaphysics, or the Philosophy of Consciousness, 1860. Auch in Enc. Brit. 8. ed.

Wenn dem Sittengesetz von einem obersten Gesetzgeber Autorität beigelegt wird, dann und nur dann kann es nach Mansel autoritative Geltung haben. Was Kant absolutes Moralgesetz nannte, erklärt Mansel für eine bloße Fiktion.

John St. Mill schließt sich in seiner Ethik[1]) an Benthams Nützlichkeitsprinzip an. Im Winter 1821/22 studierte er mit John Austin, einem Anhänger Benthams, römisches Recht in der Absicht, Jurist zu werden. Als notwendige Beigabe zu diesem Studium wurden ihm von seinem Vater Benthams Hauptspekulationen bedeutet, wie sie von Dumont dargestellt waren. Die Lektüre bildete für Mill nach seinen eigenen Worten[2]) eine Epoche in seinem Leben, einen Wendepunkt in seiner geistigen Entwicklung. Besonderen Eindruck machte auf ihn das Kapitel, „in welchem Bentham den Stab bricht über die gewöhnlichen Arten des Raisonnierens in der Moral und in der Gesetzgebung, die man aus Phrasen, wie Naturrecht, gesunder Menschenverstand, moralisches Gefühl, natürliches Rechtsgefühl und dergleichen ableiten will, und darin eben einen verhüllten Dogmatismus erkennt, der seine Gefühle anderen aufhalst unter dem Deckmantel hochtönender Ausdrücke, die für diese Gefühle keinen Grund angeben, sondern sie als Selbstgründe postulieren.“[3])

All diesem sollte Benthams Prinzip ein Ende machen. Mill glaubte, daß alle anderen Moralisten geschlagen seien, und bekennt, daß er durch Benthams Schriften ein anderer Mensch geworden ist. Das „Utilitätsprinzip“ verlieh seinen Vorstellungen von den Dingen eine Einheit. „Ich hatte jetzt, schrieb er, Ansichten, einen Glauben, eine Doktrin, eine Philosophie und (im besten Sinne des Wortes) eine Religion, deren Predigt und Verbreitung zur äußeren Hauptaufgabe meines Lebens gemacht werden konnte.“[4])

Nach und nach studierte Mill alle Werke Benthams. Die Lehre begeisterte den jungen Philosophen so sehr, daß er beschloß, eine Gesellschaft zur Anerkennung des Prinzips der Nützlichkeit in der Ethik und Politik zu gründen. Das geschah im Winter 1822/23. Sie nannte sich „Utilitarian Society“ und bestand bis zum Jahre 1826. Mill erzählt,[5]) daß er das Wort „utilitarian“

---

1) On Utilitarianism, London 1863; deutsch im 1. Bd. der von Gomperz redigierten Ausgabe der gesammelten Werke. Leipzig 1869.

2) Selbstbiographie. Deutsch von C. Kolb. Stuttgart 1874. S. 53.

3) Ebd. S. 53.

4) Ebd. S. 55.

5) Ges. Werke I. S. 133. Bentham hat das Wort auch gekannt.

in einem Roman von Galt (Annals of the Parish) gefunden habe. Aus Mills Selbstbiographie sehen wir, in wie enger Beziehung er anfangs infolge seiner eigenartigen Erziehung zu den Benthamianern stand; wir lernen aber auch verstehen, daß er später aus einer gereifteren Lebenserfahrung heraus bei der Darstellung seiner Ethik manchmal zu Ergebnissen kam, die von den Anschauungen seines Lehrers stark abwichen.

Sein altruistischer Hedonismus stimmte nicht zu Kants strenger Ethik. In der Metaphysik der Sitten legt „dieser hervorragende Mann, dessen Denksystem noch lange eine der Grenzmarken in der Geschichte der philosophischen Spekulation bleiben wird“,[1]) einen allgemeinen und ersten Grundsatz als den Quell und Urgrund der moralischen Verpflichtung nieder; er lautet: „Handle so, daß die Richtschnur deines Handelns von allen vernünftigen Wesen als Gesetz angenommen werden kann.“[2]) „Wenn er nun aber beginnt, aus dieser Vorschrift irgend eine der tatsächlichen Moralpflichten herzuleiten, so mißglückte ihm, in fast grotesker Weise, der Beweis, daß in der Annahme auch der allerunmoralischsten Regeln des Verhaltens durch alle vernünftigen Wesen irgend ein Widerspruch, eine logische (um nicht zu sagen physische) Unmöglichkeit liege. Alles, was er zeigt, ist, daß die Folgen einer allgemeinen Annahme der Art sein würden, daß niemand sie sich selber zuzuziehen wünschte.“[3]) Damit verlassen wir Mill und wenden uns zu Herbert Spencer.

H. Spencer gründet seine Ethik[4]) auf die Ergebnisse der physikalischen, biologischen und soziologischen Untersuchungen. Wie seine ganze Philosophie Entwicklungsphilosophie ist, so ist seine Moral Entwicklungsmoral. Das Entwicklungsgesetz ist für Spencer ein Weltgesetz, das auch in der moralischen Welt Anwendung findet und nicht nur für eine physische gilt, wie Kant erklärte. „Wenn das ganze sichtbare Universum sich entwickelt hat — wenn unser Sonnensystem als Ganzes, die Erde als ein Teil desselben, das Leben im allgemeinen, welches die Erde trägt, wie auch das Leben jedes individuellen Organismus — wenn die

---

1) Ebd. S. 130.
2) Ebd. S. 131.
3) a. a. O. S. 131.
4) Prinzipien der Ethik, 2 Bde. Deutsche Ausgabe von Vetter und Carus, Stuttgart 1879. 94. 95. Bd. X und XI des Systems der synthetischen Philosophie.
Kants Ethik; dtsch. in Ztschr. f. Philos. und philos. Kr. Bd. 25 N. F.

bei allen Geschöpfen bis hinauf zu den höchsten sich kundgebenden geistigen Erscheinungen wie nicht minder diejenigen, welche die Aggregate dieser höchsten Geschöpfe darbieten — wenn sie insgesamt den Gesetzen der Entwicklung unterworfen sind, dann folgt notwendig daraus, daß jene Erscheinungen des Handelns dieser höchsten Geschöpfe, mit welchen sich die Ethik beschäftigt, gleichfalls diesen Gesetzen unterworfen sind.“ 1)

Jene Erscheinungen des Handelns, welche Gegenstand der Ethik sind, bilden einen Teil des Handelns überhaupt, und dieses allgemeine Handeln muß begriffen werden, ehe ein Teil, das ethische Handeln, untersucht werden kann. Um dieses Ganze des Handelns zu begreifen, dürfen wir nicht nur an das Handeln denken, wie es sich z. Zt. um uns her zeigt, sondern wir müssen auch das auf einer tieferen Stufe der Entwicklung stehende Handeln heranziehen, um das heutige, ein Entwicklungsprojekt des früheren, zu verstehen. Und zwar kommt hier nicht nur das Handeln des Menschen, sondern das aller Lebewesen in Betracht.

So führt uns Spencer einen weiten Weg durch die Entwicklung des Handelns hindurch, und schließlich kommen wir zu dem bewußten Handeln des Menschen. Es umfaßt alle Anpassungen von Handlungen an Zwecke. Ein großer Teil davon ist gleichgültiger Natur; es findet aber von ihnen aus zu den Handlungen, welche den Gegenstand ethischer Urteile bilden, ein Übergang statt, teils durch Induktion, teils durch deduktive Herleitung. Aus der Natur des Entwicklungsprozesses sucht Spencer darzutun, daß dasjenige Handeln sittlich gut ist, welches auf Verlängerung des Lebens abzielt und eine die Tätigkeit und normale Entfaltung aller Lebewesen fördernde Tendenz hat. In seinem rationalen Utilitarismus stellt er nicht das Wohlergehen oder das Glück als unmittelbar zu erstrebendes Ziel hin. Er sieht nicht so sehr auf die zunächst liegenden Wirkungen des Handelns, wie der empirische Utilitarismus Benthams und Mills, sondern setzt als unmittelbaren Gegenstand seines Handelns „den Gehorsam gegen gewisse Prinzipien, welche der Natur der Sache nach die Wohlfahrt kausal bedingen.“ 2) Glück ist überhaupt kein begreifbarer Endzweck; es ist durchaus nicht so selbstverständlich, wie Bentham annahm, was unter Glück zu verstehen ist. Wohl aber ist, so behauptet Spencer gegen

1) Prinzipien I. S. 69.
2) Prinzipien I. S. 178.

Bentham,[1]) der Rechtsbegriff verständlicher als der Glücksbegriff, und es ist deshalb Gerechtigkeit als Endzweck wohl einleuchtend. Die Grundsätze der Gerechtigkeit bilden die Grundlage für das Glück des Menschen; sie sind eine der Vorbedingungen für die Erhaltung des Lebens. Nicht das Glück, sondern die allgemeine Gerechtigkeit bildet das ethische Kriterium für unsere Handlungen. In dem Kapitel,[2]) das von der Formel der Gerechtigkeit handelt, führt Spencer das weiter aus. Er kommt dort zu demselben Resultat wie Kant, indem er das Gesetz der gleichen Freiheit hinstellt als die oberste und erste Bedingung, die erfüllt sein muß, damit im sozialen Zusammenleben der Menschen Gerechtigkeit und Glückseligkeit möglich sind.

Die Rücksicht auf die unmittelbare Wirkung einer Handlung darf kein Bestimmungsgrund für das Handeln sein. Im sozialen Zustand entwickelt sich bei den Menschen das moralische Gefühl der Verpflichtung. Es ist etwas Abstraktes und entsteht wie jede andere abstrakte Vorstellung aus zahllosen nach und nach gesammelten Erfahrungen. Im Laufe der Entwicklung des Menschen hat sich sein Vermögen zu verallgemeinern vergrößert, und je weiter er in der Zivilisation fortschritt, um so größer wurde seine generalisierende Kraft, und um so mehr kam er zu der Überzeugung, daß jene Gefühle, welche auf entferntere und allgemeinere Folgen zielen, sicherer zum Wohlergehen führen als diejenigen, welche unmittelbare Befriedigung zu ihrem Endzwecke haben. So erhielten diese Gefühle im Laufe der Entwicklung ihrer Träger autoritative Geltung. Ein anderes Element haftet ihnen noch an, das des Zwanges. Dieses Verpflichtende am moralischen Gefühl sieht z. B. Bain in der Wirkung von Strafen, welche Gesetz und öffentliche Meinung für bestimmte Handlungsweisen bereit halten. Spencer gibt zu, daß hierdurch das Gefühl der inneren Nötigung erzeugt wird, das einen Teil des verpflichtenden Charakters des moralischen Gefühls ausmacht. In der Hauptsache haben die Furcht vor staatlichen, sozialen und religiösen Strafen dieses Element des Zwanges erzeugt. Das Gefühl der Pflicht ist etwas Vorübergehendes, es verschwindet in dem Maße, wie die Sittlichkeit zunimmt. Ohne jeden Gedanken an ein Müssen und ohne das Bewußtsein des Sollens wird einmal die Pflicht getan werden; dann ist der höchste Stand der Moralität erreicht.

---

1) Ebd.

2) Kap. VI, § 27 der dtsch. Übers.

In dieser Auffassung des Pflichtbegriffes unterscheidet sich Spencer von Kant. Auch direkt wendet er sich in seinen Prinzipien der Ethik, und noch mehr in seiner Kritik der Kantischen Ethik, gegen Kant. „Das wahre Gesetz des Handelns muß so beschaffen sein, daß es mit Vorteil von allen beobachtet werden kann. Kant sagt: Handele nur nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde. Und wenn wir von einigen notwendigen Einschränkungen dieses Grundsatzes absehen, so können wir ihn offenbar bis zu dem Maße gelten lassen, daß wir einräumen, daß eine Handlungsweise, welche unzulässig wird, wenn sie sich der Universalität annähert, unmöglich die rechte sein kann.“ [1]) Welche Einschränkungen gemeint sind, sagt Spencer nicht. Jedenfalls sieht er in dem Grundsatze Kants ein Prinzip des Handelns, das auf den augenblicklichen Entwicklungszustand der Menschheit noch nicht volle Anwendung finden kann. Es postuliert einen sozialen Zustand, in welchem jeder nach diesem Satze lebt und allgemeiner Nutzen als Folge davon erkannt wird. In diesem Prinzip des Handelns liegt ferner die Voraussetzung, „daß man sich jeden anderen Menschen ebenfalls nach der vorgeschlagenen Regel handelnd zu denken hat, verbunden mit der stillschweigenden Folgerung, daß eine Handlung, die Leiden zur Folge haben würde, nicht getan werden dürfte (dabei wird Kant gewöhnlich unter die Antiutilitarier gerechnet!), sie entstammt indirekt der Anschauung, daß das Wohlergehen jedes Nebenmenschen durchweg als gleichwertig dem Wohlergehen des Handelnden zu betrachten sei — eine Anschauung, die den Forderungen der Gerechtigkeit nicht bloß genügt, sondern noch weit darüber hinausgeht.“ [2]) Spencer hat hier Kant zu wörtlich genommen und übersehen, wie Kant zu der bekannten ersten Formel kommt. Aber er hat nicht ganz unrecht, wenn er an ihm utilitarische Färbung entdeckt. Doch wenn er ihn zum Utilitarier stempeln wollte, hätte er es aus anderen Stellen der Ethik heraus eher und richtiger tun können.

In einem besonderen Aufsatz[3]) geht Spencer genauer auf Kants Ethik ein. Er wirft ihm vor, er habe nicht genug vom Menschen gewußt, als er seinen vielzitierten Ausspruch über die

---

1) Prinzipien I. S. 253.
2) Prinzipien II. S. 58.
3) Dtsch. in Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. N. F. 25. S. 57 ff.

Sterne des Himmels und das Gewissen des Menschen tat. Denn sonst hätte er anders über das Gewissen sprechen müssen. Wir wissen heute durch die induktive Forschung, daß das Gewissen weder allgemein bei allen Menschen vorhanden ist, noch daß ihm jene Einheitlichkeit des Wesens zukommt, die Kants Ausspruch ihm zuwies oder von ihm voraussetzte. Das Entwicklungsgesetz als oberstes Gesetz der gesamten Natur findet auch auf das Gewissen Anwendung.

Doch das ist für Spencer noch nicht der gröbste Fehler; viel schlimmer ist, daß Kant eine abnorme und ungesetzliche Art des Schließens zur Aufdeckung seiner Sätze anwendet. Statt von Sätzen oder Aussagen auszugehen, deren Verneinung unvorstellbar oder undenkbar ist, und dann durch allmähliches Weiterschreiten auf neue Sätze zu gelangen, deren Gegenteil gleichfalls unvorstellbar ist, beginnt Kant mit einem Satze, dessen Bejahung undenkbar ist, fährt dann aber nicht etwa fort, durch weitere unvorstellbare Sätze seinen Beweis zu führen, sondern bricht nach dem ersten Satze ab und geht zu der wirklich richtigen Beweisführung und Art des Schließens über, welche sich Sätze bedient, deren Verneinung undenkbar ist. Schon gleich der erste Satz der Gr. z. Metaphysik d. S. gehört hierher: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein der gute Wille.“ [1]) Dann erfahren wir weiter: „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut.“ [2]) Kant hat hier ein Wort gebraucht, ohne sich über dessen Bedeutung ganz klar zu werden. Für Spencer gibt es einen solchen „guten Willen“ gar nicht. Denn sobald jede Idee von Zweck und Absicht von dem Willen losgelöst wird, verschwindet damit die Vorstellung von Willen. Ein Zweck irgend welcher Art muß stets dieser Vorstellung anhaften. Für sich allein betrachtet kann der Wille gar nicht Gegenstand der Ethik sein. Erst wenn der als gut oder schlecht erkannte beabsichtigte Zweck zum Willen hinzukommt, wird er Gegenstand der Sittenlehre. Ein unvorstellbarer Satz steht demnach an der Spitze der Betrachtung, von dem aus Kant aller-

---

1) S. 21.
2) S. 22.

dings richtig weiter schließt. Übrigens scheint Kant, so meint Spencer, gefühlt zu haben, daß seiner Auffassung etwas Unsicheres anhaftet, daß sie Gegenstand des Angriffes sein werde; denn er beginnt gleich mit der Rechtfertigung, und das ist verdächtig. Indem nun Spencer die verteidigende Beweisführung untersucht, findet er, daß schon die erste Annahme falsch ist. „In den Naturanlagen eines organisierten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist.“ [1]) Kein Naturforscher wird das unterschreiben. Rudimentäre Organe, Ersatzorgane und die unvollkommene Beschaffenheit solcher Organe, die fortwährend im Gebrauche sind, machen Kants Annahme hinfällig, am meisten aber widerspricht ihr die Tatsache, daß die Entwicklung noch gar nicht abgeschlossen ist.

An den Fundamenten der Kantischen Ethik hat Spencer damit nicht gerüttelt; die sind wo anders zu suchen. Das ganze Gebäude ist stärker, als daß diese Bemerkungen es hätten erschüttern können. Aber er konnte auch nicht daran rütteln; denn den sich selbst das Gesetz gebenden eigenen Willen, die durch nichts bedingte reine praktische Vernunft, die aus sich das moralische Gesetz erzeugt, stehen nicht im Widerspruch zu seinen ethischen Ausführungen, sobald wir die Entstehung intellektueller Vermögen durch Vererbung aus der Erfahrung stammender Wirkungen anerkennen. Und das tut Spencer. Dann würde Kants Pflichtenlehre für einen Idealzustand gelten, zu dem der Entwicklungsvorgang den Menschen noch nicht geführt hat.

George Grote setzte sich in: „Fragments on Ethical Subjects“ (London 1876) mit der Moralphilosophie auseinander. Zweierlei kommt beim moralischen Handeln in Betracht: das einzelne Individuum und die Gesamtheit, das Publikum, von dem das einzelne Individuum ein Glied ist. Diese Gesamtheit ist eine Gesellschaft, die sich selbst Gesetze für das moralische Handeln gibt. Sie sind verpflichtend für die einzelnen Individuen, welche sich indirekt diese Gesetze selbst gegeben haben. So kommt jedem Gliede der Gesamtheit eine doppelte Rolle zu: als Einzelwesen ist es den Moralgesetzen unterstellt, als Teil eines Ganzen hat es darauf zu

---

1) Grundl. z. Metaphysik d. S. S. 23.

achten, daß die anderen diese Gesetze beobachten. So wird die Moral zu einem Produkte der Allgemeinheit. Nur sie gibt und sanktioniert die Gesetze für das sittliche Handeln; das einzelne Individuum ist ihnen unterworfen. Diese Trennung muß gemacht und durchgehalten werden, die beiden Teile dürfen nicht vermischt werden.

Die Oberherrschaft im Sinne Butlers darüber, daß diese Gesetze des sittlichen Handelns von jedem Gliede der Allgemeinheit befolgt werden, führt das Gewissen, dem gegenüber die persönlichen Neigungen des einzelnen zurücktreten müssen. Aber während Butler Gott als den Schöpfer des Gewissens in jedem Menschen ansieht, läßt G. Grote in etwas unklarer Weise[1]) das Gewissen aus dem Publikum heraus geboren werden (emanating from the public S. 36). Sofort sieht er sich jetzt genötigt, zu erklären, wie es dann noch möglich ist, daß es Fälle gibt, in denen die Sprache des Gewissens des Individuums von der Ansicht der Allgemeinheit abweicht, oder in denen die Ansichten über das moralisch Gute sich sogar widerstreiten. Dann hat eben der einzelne ein Publikum im Sinn, das weiser und aufgeklärter ist, als das wirkliche Publikum um ihn es ist. In den meisten Fällen aber, fügt Grote hinzu, wird jeder in seinen wichtigsten Handlungen mit der Ansicht des Publikums übereinstimmen, in dessen Mitte er lebt. Jedenfalls kann die Stimme des Gewissens nicht täuschen, und wo das doch der Fall zu sein scheint, wo das Gewissen des einzelnen anders spricht, als das Publikum „wie es ist“ es verlangt, wäre Konsonanz vorhanden bei einem Publikum „wie es sein sollte“.

Kant hat recht, sagt Grote, wenn er die Maxime des moralischen Handelns objektiv und nicht subjektiv nennt; denn jeder, der unter dem Gefühle der moralischen Verpflichtung handelt, ist der Ansicht, daß jedes andere Individuum unter denselben Umständen sich zu dem gleichen Handeln verpflichtet fühlen würde. Die Verpflichtung ist in gleicher Weise und überall bindend, ganz gleich, welches die persönlichen Neigungen des Individuums sind.

„Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.“[2]) Diese Worte Kants stimmen nur insofern, als die

---

1) Die „Fragments on Ethical Subjects“ sind aus hinterlassenen Papieren zusammengestellt und nichts anderes als kurze Notizen, die nie für die Öffentlichkeit bestimmt waren. Ich lege Wert darauf, das hier auszusprechen.

2) Kr. d. pr. V. S. 37.

Vernunft die Aufgabe hat, einer Gemeinschaft von Personen zu raten, welche Handlungen sie als schlecht verbieten und welche sie als gut anraten sollen. Dagegen gibt die Vernunft nicht selbst das Sittengesetz, sondern die Gesellschaft; sie tritt auch bei Nichtachtung dieses Gesetzes strafend ein.

Aber so ganz untergeordnet ist die Stellung der Vernunft bei Grote doch nicht. Er sprach von der gesetzgebenden Körperschaft als von einem Publikum „wie es sein sollte“, also von einer idealen Vereinigung, die nur in Gedanken besteht und doch wohl nichts ist als die Verkörperung dessen, was die Vernunft dem einzelnen Individuum eingibt. Die in der Idee bestehende Körperschaft soll das Sittengesetz sanktionieren. Wenn wir diesen Gedanken weiter denken, werden wir dazu gebracht, anzunehmen, daß das einzelne Individuum als Glied einer Gesellschaft „wie sie sein sollte“ sich selbst das Gesetz für das sittliche Handeln gibt. Grote weist also nur in Worten die Autonomie der praktischen Vernunft Kants so weit ab; in Wirklichkeit steht er ihr näher, als er glaubt.

Daß im moralischen Handeln die Bestimmungsgründe des Willens objektiv sind, nicht subjektiv, erfährt durch Grote eine Einschränkung. Nur in gewissem Sinne kann das gelten. Wenn beispielsweise jemand trotz der Neigung zum Bösen und trotz der Versuchung, die an ihn herantritt, unmoralisch zu handeln, doch dem Moralgesetze gehorcht, so wird eben sein Verhalten in diesem Falle (nach Kant die pflichtmäßige Handlung gegen die Neigung) dadurch erklärt, daß der Schmerz, welcher für den betreffenden mit dem Gedanken des Ungehorsams gegen das Sittengesetz verbunden ist, größer ist, als der Schmerz, den er empfindet, wenn er der Versuchung nicht nachgibt. Hier liegt nun die subjektive Beimischung zum Bestimmungsgrund des Willens. Und wenn Kant solche Bestimmungsgründe aus der Ethik ausschließen will, so scheint er Schmerz und Lust des moralischen Gefühls nicht als Schmerz und Lust anzuerkennen. Er glaubt, daß die reine Vernunft unseren Willen beeinflusse, ohne daß irgend ein Gefühl der Lust oder des Schmerzes mitspiele, auf eine unerklärliche Weise beeinflusse, für die es in unserer geistigen Konstitution keine Parallele gibt.

Diese Auffassung Kants rührt für Grote daher, daß Kant zwei Dinge vermischt, die notwendig getrennt zu betrachten sind. Er vermengt das allgemeine Schmerzgefühl, das in uns wach wird, wenn wir einer moralischen Verpflichtung nicht nachgekommen

sind, mit der Vorstellung eines Schmerzgefühls, das uns wahrscheinlich noch heimsuchen wird, weil wir uns solch eine Verletzung der Pflicht haben zuschulden kommen lassen. Das kann z. B. das Vorgefühl einer körperlichen Strafe sein oder der Gedanke an Amtsenthebung u. ä. Wer sich nur durch solche Gefühle bestimmen läßt, handelt in Kants Sinne nicht aus Pflicht sondern höchstens pflichtmäßig. Was Kant moralisches Handeln nennt, also das Handeln lediglich aus Pflicht, wird aber auch durch Gefühle geleitet. Dann sind eben die Gefühle, welche mit dem Gedanken an die nicht erfüllte Pflicht verbunden sind, die stärkeren, sie geben den Ausschlag; ihnen gegenüber werden die Strafen und die anderen unangenehmen Folgen gering geachtet.

Es ist unmöglich, beim sittlichen Handeln die allgemeinen Regeln des menschlichen Handelns ganz zu isolieren; Schmerz und Lust sind auch hier wichtige Faktoren, und wer sittlich handelt, steht unter dem Einfluß der Lust- und Schmerzempfindung, nur sind seine Empfindungen anderer Art. Dem aus dem Publikum heraus geborenen Gewissen, welches darüber wacht, daß die zu befolgenden Regeln und Gesetze vom einzelnen Individuum auch wirklich befolgt werden, kommt insofern eine besondere Stellung zu, als die Empfindungen, welche es, um zu wirken, im Individuum hervorruft, die bemerkenswertesten und wichtigsten unter den für den Menschen möglichen sind. Jedes System, das keine Rücksicht auf sie nimmt oder sie gar leugnet, ist unvollständig und mangelhaft. In diesen Empfindungen haben wir den Bestimmungsgrund für das moralische Handeln, Kants „Achtung fürs Gesetz.“

Darin, daß Kant das Prinzip der Autonomie des Willens als einziges Prinzip der Sittlichkeit erklärt und im Gegensatz dazu Heteronomie als Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit ansieht, stimmt Grote ihm nicht vollständig bei; er sucht zu vermitteln. Auch dort, wo Kant von der Autonomie des Willens spricht, sieht Grote den Willen durch Lust- und Schmerzgefühl bestimmt. Er läßt aber doch Kants Gegensatz zwischen Autonomie und Heteronomie des Willens bestehen, wenn auch in einem anderen Sinn. Ein Beispiel soll das erläutern: Das Pflichtbewußtsein bestimmt mich zu einer moralisch guten Tat. Ich setze alles daran, was in meinen Kräften steht, um sie auszuführen. Aber das mißlingt mir. Trotzdem habe ich das Gefühl, das ich auch hätte, wenn es mir gelungen wäre, jene Tat zu vollbringen. Denn ich weiß mich schuldlos am Mißlingen. Das Pflichtbewußtsein

verlangt von mir nur, alles zur Vollendung der Handlung zu tun, und wenn alles geschehen ist, was ich zu tun vermag, so habe ich der Pflicht genügt. Ob ich auch erreichte, was ich sollte, ist gleichgültig. Aufrichtiger, tüchtiger und tatkräftiger Gehorsam gegenüber dem Sittengesetz ist alles, was verlangt wird. In diesem Sinne, d. h. insofern der Wille nicht das Gelingen der Handlung verlangt, ist er autonom. Mag auch mein persönlicher Wunsch nicht erfüllt und ich selbst unbefriedigt sein, so ist doch dem Pflichtgedanken, aus welchem mein persönlicher Wunsch geboren wurde, und in dem er wurzelt, Genugtuung geleistet, wenn von meiner Person alles zum Gelingen getan ist, was geschehen konnte. So wird der Wille nicht bestimmt durch den Gedanken an ein bestimmtes Ziel, das erreicht werden muß, sondern durch die Idee eines in einer ganz bestimmten Richtung weiterschreitenden Verhaltens und ist so autonom.

Zu dieser Umprägung der Bedeutung des Wortes autonom wurde Grote noch von einem anderen Gesichtspunkt aus geführt. Für ihn ist das Moralgesetz ein Befehl, den jedes Individuum als Glied der Gesamtheit und in Verbindung mit dieser Gesamtheit sich selbst auferlegt. Wenn er befolgt wird, so deckt sich das Gefühl des Handelnden mit dem Gefühl des Publikums, „wie es ist“, oder „wie es sein sollte“. Wer nur deshalb diesen Befehl, d. h. das Sittengesetz, befolgt, weil das Publikum es verlangt, aber keine innere Verpflichtung fühlt, handelt zwar pflichtgemäß, aber nicht aus Pflicht, ebenso auch, wer nur an sich denkt, ohne auf die Gesamtheit Rücksicht zu nehmen. Das ist heteronomes, nicht autonomes Handeln.

Dort, wo Grote von der Bedeutung des Gewissens spricht, nennt er außer Butler auch James Martineau:[1] „Altogether Martineau has given the most full and accurate account of moral truths from the intuitional position that has hitherto been laid before English readers.“ [2]) Diese Worte zeigen, welche Bedeutung man Martineau in seinem Vaterlande zuschreibt.

a) Die Methoden der Ethik. Ein System der Ethik kann

---

1) Sein Hauptwerk über Ethik sind die: „Types of Ethical Theory“ (3. Aufl. 1891). In der Dissertation von Wilkinson (James Martineaus Ethik. Leipzig 1898) findet sich eine gut orientierende Wiedergabe der Gedanken Martineaus, die auf manche Widersprüche im Systeme hinweist. Hier soll nur ein Querschnitt im Anschluß an die Darstellung in den „Types“ gegeben werden.

2) The Athenaeum 8. Aug. 1885.

ausgehen von den gegebenen moralischen Gefühlen oder von einer fertigen Weltanschauung. Die letzte Methode ist die unpsychologische, die erste die psychologische. Bei dem unpsychologischen Verfahren kann man von der Metaphysik ausgehen (Plato, Descartes, Malebranche, Spinoza, Hegel u. a.) oder physisch verfahren (Comte). Beide Methoden sind nahe verwandt. Die physische geht von der phänomenalen Seite der Welt aus, betrachtet alles nur als Erscheinungen und spricht dem Menschen jede Abhängigkeit von einer wirklichen Welt ab. Die metaphysische Methode nimmt ihren Ausgang von der realen Seite der Welt und findet die leitende Idee in der Permanenz; sie setzt sich zum Ziele, den Geist in Gemeinschaft mit dem bleibenden Grunde des Universums zu erhalten, während die physische Methode ihre leitende Idee in dem Wechsel sieht. Ihr Endzweck liegt in der Anpassung des Lebens an die Gesetze des Wechsels. Man kann keinen Maßstab für die Kette der Geschehnisse geben, es liegt keine Realität hinter dem Scheine der Welt. In dem Anpassen an die wechselnden Phasen der Erscheinungen, in der freien Hingebung an die Gesetze der Natur besteht die einzige Tugend (I. 12). Wir vermögen nicht der bloßen relativen Existenz, in der wir uns befinden, zu entfliehen, auch nicht irgend etwas mehr von der Wahrheit zu erfahren, außer was wahr oder gut zu sein scheint. Alles, was wir zu wissen glauben, ist nur ein Meinen, auch Schönheit und Tugend sind nur relative Begriffe. Der Mensch selbst ist nur ein Produkt der Welt der Erscheinungen, selber eine Erscheinung in dieser Welt. Für ihn gelten gleichfalls die Gesetze dieser Welt, und wenn nur eine physische Ursache anders wird, sich nur einer der Faktoren ändert, so wird das Leben einen anderen Verlauf nehmen. Handeln kommt her vom Wollen, Wollen vom Begehren, Begehren von Vorstellung, Vorstellung von Empfindung, Empfindung von Berührungen mit der physischen Welt (Types Bd. I. 12 und 13).

Die Anwendung der psychologischen Methode führt zu einer heteropsychologischen Ethik[1]) oder zu der idiopsychologischen Ethik (Martineau, Kant, Butler), in der das Bewußtsein sich selbst seine Gesetze gibt.

---

1) The scheme of Epicurus and Bentham, which elicits the moral nature from the sentient; that of Cudworth, Clarke, and Price, which makes it a dependency on the rational; that of Shaftesbury and Hutcheson, which identifies it with the aesthetic, practically exhaust the varieties of doctrine; all others being mixtures or modifications of these leading types (II. S. 16).

b) Fundamentale Tatsachen. Als Menschen haben wir das Bestreben, Handlungen zu billigen oder zu mißbilligen, Werturteile zu fällen. Das Gefühl für Recht und Unrecht ist für die menschliche Natur charakteristisch (II. 18 ff.). Worauf richten sich unsere moralischen Urteile? In erster Linie auf Personen und nicht auf Sachen, und zwar sind die Objekte unseres moralischen Urteils die inneren Triebfedern, die uns veranlassen, das eine zu tun, das andere zu lassen. Zuerst erkennen wir die Motive unserer eigenen Handlungen als gut oder schlecht; die Prinzipien, nach denen dies geschieht, werden dann zum Maßstab für die Beurteilung der anderen Menschen. Wir beurteilen niemals eine Spontaneität, sondern nur gewollte Handlungen. Der Unterschied zwischen beiden Handlungen liegt darin, daß im Zustand der Spontaneität nur ein Impuls wirksam ist, ein innerer Anreiz aus dem Hintergrunde, der das lebende Wesen vorwärts treibt auf eine Bahn, die es im voraus nicht kennt, während bei einer Willenshandlung wenigstens zwei Triebe in Betracht kommen, wobei sich das Individuum für einen entscheidet, alle anderen aber verwirft (II. 32 ff.). Im ersten Falle liegt irgend ein innerer Antrieb vor, im zweiten richtet sich die Handlung auf einen bestimmten Zweck. Aber kein Zweck kann verfolgt werden, außer wenn er in Beziehung zu einem anderen Zweck steht und mit ihm verglichen werden kann. Wir denken und urteilen nur durch Unterscheiden und Vergleichen, und nichts kann für uns ein Objekt des Denkens und Urteilens werden, das nicht durch Gegensätze hervorgehoben ist. Alles Urteilen ist relativ, und wir können keinem Motiv ein Attribut beilegen, wenn wir es nicht in Gegensatz zu einem anderen Motiv setzen. Moralisches Urteil setzt voraus, daß das Ego die Freiheit besitzt, zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen, es steht oder fällt damit (II. 37). Die Objekte des moralischen Urteils sind die Motive unseres Handelns.

Auf den Unterschied zwischen Trieb- und Willenshandlungen legt Martineau großes Gewicht. Dadurch, daß bei einer Willenshandlung mindestens zwei unvereinbare Impulse wirken, wird das moralische Selbstbewußtsein stets aufs neue geweckt und veranlaßt, den einen Antrieb höher zu bewerten, ihn über den anderen zu stellen, also komparativ zu verfahren.

Das Subjekt entscheidet sich für einen Trieb als den rechten, beurteilt ihn als den höheren, wertvolleren und verwirft die anderen Triebe. Aber wie wird es hierzu befähigt? Auf welche Weise erlangt es Klarheit darüber, welcher Impuls der höhere ist? Auf

diese Fragen kann Martineau keine befriedigende Antwort geben. Mit den Worten Sidgwicks „The notions of right and wrong, as peculiar to moral cognition, are unique and unanalysable“ (II. 43) geht er über die gestellten Fragen hinweg. Er schiebt ein einfaches, nicht weiter analysierbares Gefühl mit autoritativem Charakter vor; der Detektor dafür ist das uns angeborene Gewissen, die kritische Einsicht der relativen Autorität unserer verschiedenen Prinzipien des Handelns. Woher stammt diese Autorität? Sie ergibt sich als Gebot einer göttlichen Persönlichkeit.

c) Theorie der Klugheit. Die moralische Beurteilung bezieht sich auf die Motive des Handelns und nennt nur diejenige Handlung gut, die einem guten Beweggrund entspringt. Hiervon unterscheidet Martineau die Beurteilung einer Handlung aus Klugheit (II. 65 ff.). Während die Objekte der moralischen Beurteilung die Triebfedern des Handelns in uns sind, bezieht sich die Beurteilung aus Klugheit auf die Bedeutung der Handlung für uns. Klugheit ist Sache der Vorsicht, moralische Beurteilung Sache der Einsicht. Jene würdigt, was sein wird, beurteilt zukünftige wünschenswerte Zustände, diese erstreckt sich auf das, was gegenwärtig ist. Deshalb stehen beide nicht zur Erfahrung im selben Verhältnis. Die Klugheit sieht mit ihrem inneren Auge die Folgen einer Handlung voraus. Diese Folgen können zweierlei Art sein: sie sind begründet durch unser ganzes Wesen, also durch die Person, auf die sie sich beziehen, oder sie sind indirekt und ein Abbild der ihnen vorausgehenden Handlung, das durch unsere Umgebung geliefert wird, in der sie neue Kräfte auslösen (II. 68) und im voraus nicht zu beurteilen sind. Gibt man sich im Widerstreite der Triebe dem stärksten hin, so ist man klug, läßt man sich von dem höchsten leiten, so tut man seine Pflicht. Es gibt also unter unseren Triebfedern zum Handeln eine prudentielle Skala nach Potenzen der Stärke und eine moralische nach Potenzen der inneren Vortrefflichkeit.

Die Vehemenz der einzelnen, gleichzeitig wirkenden Impulse kann verschieden sein, so daß unter Umständen Pflicht und Neigung sich im Wege stehen. Es ist klar, daß in solchen Fällen die Größe der Versuchung proportional ist der Größe der Abweichung der Impulse von einander. Bei der Wahl zwischen streitenden Impulsen erleidet man keinen heftigen Zug von der richtigen Bahn herunter, wenn nicht die niedrigere Neigung bei weitem die intensivere ist. Ist sie nur schwach, so bedarf es keines heftigen Kampfes, um sie zu töten. Deshalb glauben wir auch in solchen

Fällen ein größeres Recht auf Sieg zu haben und fühlen eine umso tiefere Scham, wenn wir eine Niederlage erleiden. Die Schuld, welche wir uns zuschreiben, wenn wir unrecht tun, ist in demselben Maße größer, wie die Versuchung dazu schwächer ist. Ein Mord, der begangen wird, um sich in den Besitz eines Paar Stiefel zu setzen, zeigt eine weit größere Verdorbenheit als ein Mord aus Leidenschaft oder Rache (II. 73). Mit anderen Worten: Wo die Verschiedenheit zwischen der moralischen Skala und der prudentiellen Skala der Impulse am größten ist, ist die Schuld am geringsten, und wo die Abweichung am kleinsten ist, ist die Sünde am größten (II. 78).

Nun ist es wohl möglich, daß diese Abweichung verschwindet, daß die beiden Prinzipien in eins zusammenfallen. Betrachten wir zuerst den Fall, wo die prudentielle Skala mit ihren Impulsen das Übergewicht hat. Hierzu braucht man nur dabei zu verharren, stets so zu leben, wie man Lust hat, und willkürlich zu handeln. Die Reue, welche man zunächst noch immer nach solchem Handeln empfindet, schwindet mehr und mehr und stirbt schließlich nach einigen Wiederholungen einer solchen Tat ganz ab. Und was ist das Ende? Das charakteristische „menschliche“ Element ist verschwunden, und an Stelle des „Menschen“ ist das unvernünftige Tier getreten.

Aber auch der umgekehrte Fall kann eintreten; die prudentielle Skala kann von der moralischen absorbiert werden. Dann regiert diese allein, und die Menschheit ist auf dem Wege, Gott ähnlich zu werden. Wirklich erreicht wird aber nur ein vollständiger Parallelismus zwischen den Beziehungen der prudentiellen und denen der moralischen Skala (II. 91).

d) Die Natur der moralischen Autorität. „Conscience is the critical perception we have of the relative authority of our several principles of action“.[1]) In einem besonderen Kapitel (II. Kap. 4) geht Martineau auf das Wesen dieser moralischen Autorität näher ein. Ebensowenig wie das Gefühl der Pflicht erklärt werden kann, läßt sich das Gefühl der Autorität weiter analysieren. Autorität ist nichts Subjektives. Ebensowenig wie es eine subjektive Mathematik gibt, existiert eine subjektive Moral. Die Person, welche die Verbindlichkeit trägt, kann nicht gleichzeitig die Person sein, deren Gegenwart sie auferlegt (II. 100). Die Autorität wurzelt in ihrem letzten Ende in Gott.

1) II. S. 50.

e) Die Klassifikation der Triebfedern. Wenn es wahr ist, sagt Martineau (II. 120), daß jeder Urteilsspruch über Recht und Unrecht gleichzeitig darüber entscheidet, ob ein Impuls höheren Wert besitzt als ein anderer, so muß der Wert eines jeden im Vergleich mit den übrigen bestimmt werden. Werden diese Resultate gesammelt und in ein System gebracht, so muß das eine Tafel der moralischen Verpflichtungen ergeben, die nach dem inneren Werte unserer verschiedenen Neigungen abgestuft sind. Diese Klassifikation hat Martineau zu geben versucht. Er unterscheidet hierbei primäre und sekundäre Triebfedern des Handelns. Die primären führen uns mit Hilfe des nicht reflektierenden Instinkts zu angemessenen Zielen (II. 126). Der Zahl nach sind es zwölf (Animalische Begierden, Animalische Spontaneität, Antipathie, Furcht usw.). In Bezug auf ihre Wirkung sind diese zwölf primären Prinzipien wesentlich uneigennützig, d. h. sie treiben das Individuum bloß an, ohne ihre Wirkung vorher zu offenbaren. Ist aber das Ziel erreicht, so gewähren sie eine bestimmte Art der Genugtuung; und wenn sie wieder auf das Individuum eindringen, finden sie, daß das Ziel, zu dem sie führen, antizipiert wird. Die Genugtuung, welche das Individuum nach Erreichung seines Zieles hat, kann selbst Zweck des Handelns werden, so daß auf diese Weise aus den primären Triebfedern neue hervorgehen, die zu den früheren hinzukommen, sich mit ihnen vermengen, sie auch manchmal ganz auslöschen. Das sind die sekundären Triebfedern, welche durch ihre eigennützige Natur charakterisiert sind und dadurch, daß sie stets bestimmte Zustände der Erregung in uns hervorrufen wollen (II. 155).

Auch die sekundären Triebfedern lassen sich weiter einteilen, allerdings, wie Martineau sagt, leichter in Gedanken als durch Worte. Er unterscheidet Sucht nach Vergnügen, nach Geld und nach Macht, Übelwollen, Rachsucht, Argwohn, Sentimentalität u. a.

Klugheit und Gewissen, von denen schon die Rede war, sind keine positiven Kräfte, die sich in dieser Reihe der Impulse unterbringen lassen. Beiden liegt das Richteramt ob über die Ansprüche der einzelnen Impulse; sie befreien einige von der Unschlüssigkeit, welche ihnen infolge der Zudringlichkeit anderer anhaftet (II. 173). Bei der Ausübung dieses Richteramtes beschränkt sich die Klugheit auf die sekundären Prinzipien, während das Gewissen über alle Triebe zum Handeln zu Gericht sitzt.

Martineau gibt auch eine Klassifikation der Triebfedern des

Handelns nach ihrem moralischen Werte. Aus seinen ganzen Ausführungen läßt sich als Kriterium für Gut und Schlecht folgendes entnehmen: Jede Handlung ist gut, welche bei Gegenwart eines niedrigen Motives einem höheren folgt; jede Handlung ist schlecht, die bei Gegenwart eines höheren Motives einem niedrigeren folgt.

f) Martineau und Kant. Die vorstehende kurze Charakteristik der Ethik Martineaus hat bereits gezeigt, daß Kant nicht ohne Einfluß auf ihn war. Bei der Lektüre des ganzen Werkes Martineaus tritt das noch deutlicher hervor, aber mehr an einzelnen Punkten als in der Anlage des Ganzen. Kant sagt, daß „wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht.“ [1]) Gut kann nicht das äußere Tun genannt werden, sondern nur etwas Innerliches; das ist allein die Triebfeder, welche den Willen leitet. Martineau pflichtet Kant hierin bei. Nur diejenige Handlung verdient nach beiden Philosophen das Prädikat gut, die einem guten Beweggrund entspringt. Klugheits- und Geschicklichkeits-Regeln kommen nicht in Betracht. Und weiter sagen beide, der Beweggrund zur Handlung muß der Handlung selbst vorangehen; deshalb kann das Lustgefühl, welches für den Menschen mit der Ausführung einer tugendhaften Handlung verknüpft ist, sich erst nach vollendeter Tat einstellen, nicht aber Motiv zum Handeln sein.

Über den Ursprung des Sittengesetzes sagt Kant, daß es uns nicht von außen auferlegt ist, sondern durch uns selbst. Unsere Vernunft gibt sich selbst das Gesetz, sie ist autonom. Es gilt für alle vernünftigen Wesen. Dieses Gesetz bestimmt nicht den Inhalt, sondern die bloße Form des Wollens. Kant kleidet das in die Worte: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ [2]) An dieser Norm kann alles menschliche Tun und Lassen geprüft werden. Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keinen weit ausholenden Scharfsinn. Ich habe eben nur zu fragen: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in

1) Grdlg. z. Metaphysik d. S. 38.
2) Grdlg. z. Metaphysik d. S. 55.

eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann; für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab. Die Notwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs praktische Gesetz ist dasjenige, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß.[1]) Auch Martineau steht auf dem Standpunkt, daß echte Sittlichkeit nur da ist, wo das Gute um des Guten willen getan wird, wo die Pflicht erfüllt wird, weil sie Pflicht ist. Er sagt vom Menschen: „His duty consists in acting from right affection, about which he is never left in doubt."[2]) Das Gefühl der Pflicht kann er aber nicht erklären.

Für Kant ist nur dort wahre Sittlichkeit, wo die Handlung aus Pflicht geschieht oder, wie er verlangt, gegen alle Neigung. Diesen Weg geht Martineau nicht mit. Auch wenn eine Handlung willig ausgeführt wird, hört sie nicht auf, Pflicht zu sein, und verdient, als moralische Handlung im Sinne Kants bewertet zu werden. Nun, Kant hat ja bei seiner Erörterung den Fall gar nicht vorgesehen, wo die Neigung zwar auf eine Handlung hintreibt, wo aber doch nicht aus Neigung, sondern aus Pflichtbewußtsein gehandelt wird. Martineau kommt der Wirklichkeit näher, indem er die Möglichkeit einräumt, daß durch fortgesetzte Erfüllung einer Pflicht die Abneigung gegen die Pflicht vermindert wird, und daß in diesem Falle eine ebenso tugendhafte Handlung vorliegt, als wenn der Neigung entgegen nur aus Pflichtbewußtsein gehandelt würde.

Wie nach Kant der Mensch auf den Gedanken des Glücks, daß nämlich bei seiner Pflichterfüllung überhaupt etwas gezeitigt werde, nicht ganz verzichten kann, so sieht Martineau im tugendhaften Leben den einzigen Weg zum Glück. Beide denken dabei nicht an ein bedingungsloses Glück, sondern an ein solches, dessen wir auch würdig sind, genau in Proportion der Sittlichkeit, wie Kant sich ausdrückt.

Diese der Tugend genau proportionale Glückseligkeit macht mit dem obersten Gute der vollendeten Sittlichkeit das höchste Gut aus. Das wohl abgemessene Verhältnis zwischen Vergnügen und Verdienst ist erst im jenseitigen Leben zu erwarten, ist nur möglich in einer von einem weisen und gütigen Schöpfer regierten und wohl geordneten Welt. Hier liegt für Kant der einzig mög-

---

1) Ebd. S. 33.
2) II. 67.

liche Beweis für die Existenz Gottes. Er ruft den Vernunftglauben an Gott und an die Unsterblichkeit zu Hilfe, um der Moral einen sicheren Halt zu geben. Nach Martineau sind die ethischen Ideen auf den Glauben an Gott gegründet, von dessen Existenz er „eine vernünftige Gewißheit“ hat. —

Einen Umweg über den Utilitarismus zum Evolutionismus machte Leslie Stephen.[1]) Durch Darwins und Spencers Schriften und durch eigenes Nachdenken über das, was er dort las, wurde er auf eine andere Bahn gebracht und schrieb seine Ethik mit der Absicht, „to lay down an ethical doctrine in harmony with the doctrine of evolution.[2]) Wie weit das nicht gelungen ist, steht hier nicht zur Untersuchung. Eine Zusammenfassung seiner Lehre geben die Worte: „Morality is a product of the social factor; the individual is moralised through his identification with the social organism; the conditions, therefore, of the security of morality are the conditions of the persistence of society; and if we ask from the scientific point of view what these conditions are, we can only reply by stating that the race is dependent upon the environment; by tracing, so far as we are able, the conditions under which it has been developped, and trying to foresee the future from the past.“ [3])

Hierdurch wird sein Standpunkt charakterisiert. Als Anhänger der Entwicklungslehre weist er jeder Metaphysik die Tür und verwahrt sich ausdrücklich dagegen, die Psychologie und die Soziologie in seinem System zu dulden. Das ist das eine Charakteristikum; ein anderes liegt darin, daß er das Gefühl als Hauptbestimmungsgrund des menschlichen Handelns ansieht. Das gesamte menschliche Handeln wird durch Gefühle bestimmt. Wir fliehen die Schmerzen und suchen, was uns Vergnügen bringt. Das ganze Leben verläuft so. Alle Motive lassen sich auf das Meiden von Unlust und das Suchen von Lust zurückführen. Diese beiden Faktoren können nicht weiter zerlegt werden. Als denkende Wesen nehmen wir aber bei unseren Handlungen nicht nur auf die gegenwärtigen, sondern auch auf die zukünftigen Vergnügungen und Schmerzen Rücksicht. Damit ist der Vernunft ein Einfluß auf unser Handeln zugewiesen; sie wird definiert als das Vermögen, welches uns instand setzt, bei unseren Handlungen schon auf

---

1) The Science of Ethics. London 1882.
2) a. a. O., S. VII.
3) a. a. O., S. 454.

noch Zukünftiges Rücksicht zu nehmen. Die Vernunft bringt so Einheitlichkeit in unsere ganze Lebensführung; sie verbietet uns, auf Kosten der wichtigen Gegenstände Kleinigkeiten nachzugehen. Denn anstatt den verschiedenen Trieben zu gestatten, vereinzelt zu wirken, unterwirft sie diese einer gegenseitigen Kontrolle. Die Art, in der unsere durch Vernunftgründe und Affekte geleitete Natur sich entwickelt, schließt diese ununterbrochene Zentralisierung in sich ein, pari passu mit unserer Vernunft fortschreitend in der Vereinigung unseres Denkens und Fühlens.

Wie aber vermögen wir zwischen Bedeutungslosem und Bedeutungsvollem zu unterscheiden? Das untersucht Stephen in dem Kapitel mit der Überschrift „Types" (S. 74) und zeigt, wie ganz allmählich im Laufe der Entwicklung nicht nur ein Typus des Handelns, sondern auch des Charakters hervorgebracht wird.

Im Laufe der Entwicklung kommt der Mensch dahin, daß Lust und Unlust für ihn mit den Begriffen nützlich und schädlich zusammenfallen. So erhält „nützlich" einen doppelten Sinn, einmal den des „pleasure-giving", dann den des „life-preserving". Für den evolutionistischen Standpunkt ist es nun wichtig, daß „pleasure-giving actions must likewise be self-preserving".[1]) Es besteht sonach eine enge Verbindung zwischen Gesundheit und Glückseligkeit.

Der echte Evolutionist zeigt sich bei Stephen auch darin, daß er bei der Bildung des Charakters nicht beim Individuum stehn bleibt, sondern auf den Charakter der Rasse den Schwerpunkt legt. Jeder Mensch stellt nicht nur ein Individuum schlechthin dar, sondern er ist gleichzeitig ein soziales Produkt, das Produkt der Rasse. Die Rasse ist demnach die Summe aller Individuen; das Bindeglied ist das soziale Gewebe (social tissue). Doch gibt es noch eine andere Assoziationsform: die Familie. Sie wird von Stephen als das Hauptorgan, als die beste Schule der Moralität aufgefaßt, als das Band, welches die Individuen zusammenhält, und sie stellt die Kohäsionskraft dar, mit der die verschiedenen Individuen zu dem sozialen Gewebe vereinigt werden (S. 134). Auf die Gesundheit und Erhaltung dieses sozialen Gewebes richtet sich der Zweck aller unserer Handlungen, und wenn wir das Verhalten jemandes mit „nützlich" bezeichnen, so geschieht es mit Beziehung auf das soziale Gewebe. Während Glückseligkeit das Kriterium

---

1) S. 83.

der alten utilitaristischen Schule ist, ist „the health of society" das der evolutionistischen.

Eine schwierige Frage bleibt noch zu erörtern: die der Verpflichtung des Moralgesetzes. Bei ihrer Beantwortung kommen wir nicht ohne Altruismus aus, eine Art Egoismus, der nur möglich ist unter der Bedingung der Sympathie. Um vernünftig zu sein, muß man der Sympathie fähig sein; um durch und durch egoistisch zu sein, muß man ein Idiot sein (S. 263). Die Sympathie ist keine erworbene Fähigkeit, sondern etwas Ursprüngliches, ohne das eine Entwicklung des Menschen als eines vernünftigen Wesens unmöglich wäre. Der Altruismus ist der erste der drei Bausteine, aus denen Stephen seine Theorie der Verpflichtung des Sittengesetzes aufbaut; der nächste heißt Verdienst, ein Ausdruck, der uns bei einem reinen Deterministen etwas sonderbar anmutet. Doch Stephen nimmt ihn nicht im gewöhnlichen Sinne, sondern sucht ihn mit der Tugend zu identifizieren. Der letzte Baustein ist das Gewissen, das als eine Funktion des ganzen Charakters zu betrachten ist. Es ist die Aussage des allgemeinen Geistes der Rasse, welche uns den fundamentalen Bedingungen der allgemeinen Wohlfahrt zu gehorchen gebietet.

Auf die Frage, warum wir tugendhaft sein sollen, hat Stephen keine Antwort. Die Tugend ist für die allgemeine Wohlfahrt eine conditio sine qua non, aber eine Übereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit gibt es nicht. „The attempt to establish an absolute coincidence between virtue and happiness is in ethics what the attempting to square the circle and to discover perpetual motion are in geometry and mechanics. For my part, I accept the altruist theory, and I accept what I hold to be its legitimate and inseparable conclusion — the conclusion, viz, that the path of duty does not coincide with the path of happiness."[1]) —

Ein Philosoph soll Erwähnung finden nicht wegen des Systems der Ethik, das er entwickelt hat, sondern weil er versuchte, einige „dunkle Gedanken" in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten aufzuhellen. Es ist David Rowland.[2]) Er machte es sich zur Aufgabe, von Kant nicht gelöste ethische Fragen zu beantworten. Solcher Fragen hebt er zwei hervor: 1. Wie kann Vernunft in Beziehung auf das Moralgesetz praktisch

1) S. 431.

2) An Essay Intended to Interpret and Develop Unsolved Ethical Questions in Kants „Groundwork of the Metaphysics of Ethics". London 1871.

sein? — 2. Wie kann Vernunft die absolute Notwendigkeit eines unbedingten praktischen Gesetzes begreiflich machen?

Wenn auch Kant diese Fragen nicht zu lösen vermochte, so ist sein Unternehmen, das oberste Prinzip der Moralität aufzusuchen und festzusetzen, doch nicht als verfehlt zu betrachten; denn allein schon die Tatsache, daß er auseinandersetzte, daß Moralgesetze „nicht bloß für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings notwendig“ [1]) und vor aller Erfahrung gelten müssen, ist ein wichtiger Beitrag zur Moralphilosophie.

Rowland knüpft an Kants Worte an: „Wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren.“ [2]) Die erste Frage machte Kant große Schwierigkeiten; um ihnen einigermaßen aus dem Wege zu gehen, unterwarf er die Vernunft dem Willem. Er scheint sich, meint Rowland, dieser Gewaltmaßregel bewußt gewesen zu sein. Denn er schrieb sicher nicht ohne Grund: „Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege.“ [3])

Autonomie des Willens ist das Ergebnis der Kantischen Auseinandersetzung. Kant beraubte den Willen aller Antriebe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, und so blieb nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll. Die metaphysische Methode zwang Kant, sich bei seiner Erklärung des Imperativs der Sittlichkeit auf die reine Vernunft, ganz abgesehen von der Natur des Menschen, zu beschränken. Aber das Erforschen der Wahrheit braucht nicht in selbst auferlegten Fesseln unternommen zu werden. Die Natur des Menschen ist es, welche die Notwendigkeit eines Sittengesetzes schafft. Und gerade in der Natur des Menschen müssen wir nach den Erscheinungen suchen — und dort dürfen wir sie zu finden

1) Grundlg. z. Metaphysik d. S. 39.
2) Ebd. S. 103.
3) Ebd. S. 23.

hoffen — nämlich die Erscheinungen, welche den Schutz und den Zwang der Moralität verlangen, und die deshalb Gegenstand ihres Gesetzes sind (S. 11).

Nicht durch bloße vernünftige Überlegung entdeckte Newton das Gravitationsgesetz. Der Fall eines Apfels von einem Baume veranlaßte ihn zu einer genaueren Betrachtung des Vorganges, und aus der Beobachtung der allgemeinen Erscheinungen des Sonnensystems leitete er das Gesetz ab, nach welchem sie vor sich gehen. Um die Gesetze der Moral zu finden, müssen wir ebenso verfahren; wir müssen die Vorgänge und Erscheinungen in der menschlichen Gesellschaft untersuchen und sie mit den Elementen der menschlichen Natur vergleichen, von der sie ausgehen. Dann wird es verhältnismäßig leicht sein, das Gesetz aufzudecken. Denn Gesetze sind nicht Ursache, sondern Herleitungen des menschlichen Geistes aus Prinzipien, die ihm innewohnen, und die eine notwendig bedingte Beziehung zu jenen Prinzipien haben (S. 12).

Wenn wir die Erscheinungen der menschlichen Gesellschaft durchgehen, so finden wir, daß die am meisten hervorstechenden ihrem letzten Ursprung nach vom Geschlechtstrieb und vom Hunger herrühren. Dies sind die mächtigsten Faktoren der menschlichen Natur, da sie die letzten Prinzipien sind, die Mächte, durch welche die Welt bevölkert wird, und die allein lebenerhaltend wirken. Diese Triebe wohnen von Natur aus im Menschen, geschützt durch ein natürliches Recht darauf. Hierauf gründet sich die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs, der also als einzige Grundlage die Beziehung der Menschen zueinander hat. Er lautet, wie Rowland weiter ausführt (S. 14): „Du sollst nicht stehlen.“ Dieser Imperativ erfüllt Kants Forderung: er stellt ein praktisches Gesetz dar, „welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet“, und dessen Befolgung Pflicht ist.[1])

„Indeed it is obvious that without defining the primary relation of mankind as a natural basis, neither morality, nor human law, nor human government could exist.“[2]) Auf diese Basis gründet Rowland auch die Beantwortung der zweiten Frage: Wie kann die Vernunft die absolute Notwendigkeit eines unbedingten praktischen Gesetzes begreiflich machen? Kant hat sich in der Schlußanmerkung zu seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten dar-

1) Metaphysik d. Sitten S. 60.
2) Rowland a. a. O. S. 16.

über ausgesprochen: „Es ist also kein Tadel für unsere Deduktion des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; . . . . wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.“ [1])

Die Schwierigkeit, das Interesse zu erforschen und zu erklären, welches die Menschheit an dem Sittengesetz nimmt, verschwindet, wenn wir das Sittengesetz als den Schöpfer und den Beschützer des Systems und des Baues der menschlichen Gesellschaft betrachten, der moralischen Beziehung, die zwischen den Menschen besteht. Wir wissen also aus unserer Erfahrung von der Notwendigkeit des Sittengesetzes, daß das wahre Symbol seiner Verpflichtung ein „Du sollst“ ist (S. 45 ff.). Diese Umstände zeigen die praktische Notwendigkeit, sich dem Sittengesetz zu unterwerfen. Kants Frage, warum das Moralgesetz eine einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, [2]) ist dahin zu beantworten, daß es das notwendige Ergebnis eines Systems moralischer Gleichheit ist. Es ist einschränkend dadurch, daß es Handlungen zurückhält, welche die natürlichen Rechte anderer verletzen; und in diesem Sinne können wir dann auch Kant zustimmen, wenn er sagt, wir denken uns den sittlichen Gesetzen unterworfen, „weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe.“ [3]) —

Ein gründlicher Kenner der deutschen Philosophie, nicht zuletzt auch der Kantischen, war Thomas Hill Green. Bis zu seinem Tode (1882) kannte man ihn außerhalb seines Vaterlandes nur wenig. Da gab 1883 A. C. Bradley die „Prolegomena to Ethics“ (4. ed. 1894) heraus, die ihn bald bekannt machten. In diesem Werke stellt Green seinen positiven Beitrag zur Philosophie vor die Öffentlichkeit. Die Einleitung und das erste Buch bringen eine Diskussion über die Metaphysik der Erkenntnis; sie enthalten eine Polemik gegen den naturalistischen Standpunkt der utili-

1) Metaphysik d. Sitten S. 105 f. Rowland a. a. O. S. 2.
2) Metaphysik d. Sitten S. 89.
3) Metaphysik d. Sitten S. 90.

tarischen und evolutionistischen Lehren seiner Zeit und deuten auf den Idealismus Kants hin. Hier wird das Resultat vorbereitet, das sich für Green in seinen späteren ethischen Betrachtungen ergibt.

a) Die metaphysischen Voraussetzungen. Kann die Erkenntnis der Natur ein Teil oder Produkt der Natur, die Erkenntnis eines Objekts ein Objekt sein? Diese Frage ist nach Green zunächst zu beantworten. Fällt die Antwort negativ aus, so haben wir erwiesen, daß im Menschen ein Prinzip wohnt, das „nicht natürlich" ist, also ein geistiges Prinzip. Dieses Prinzip wohnt tatsächlich im Menschen, und jeder andere Versuch, die Frage im materialistischen Sinne zu beantworten, sucht Green als ein Hysteron-Proteron nachzuweisen. Die Erkenntnis der Natur ist nicht selbst ein Teil oder Produkt der Natur in dem Sinne, in welchem sie als ein Objekt der Erkenntnis gilt. Nur insofern vermögen wir die Welt als ein einheitliches Ganze zu begreifen, sie als die unsrige zu bezeichnen, als wir bewußt Objekte für uns selbst sind, als das Selbst, das die Einheit der Welt ist, unter die besonderen Bedingungen unserer physischen Organisation verteilt ist. Um das zu erklären, müssen wir annehmen, daß in der Entwicklung unserer Erfahrung, in dem Prozeß, durch welchen wir die Welt kennen lernen, ein animalischer Organismus, der seine Geschichte in der Zeit hat, allmählich Träger eines ewigen Bewußtseins wird. Was wir unsere Geistesgeschichte nennen, ist nicht eine Geschichte dieses Bewußtseins, das in sich selbst keine Geschichte haben kann, sondern eine Geschichte des Prozesses, durch den der animalische Organismus zum Träger des ewigen Bewußtseins wird (S. 81). Sowohl der Erkenntnis als der Natur liegt ein „geistiges Prinzip" zu Grunde.

Im Gedankengang der Entwicklung dieses Ergebnisses hat sich Green an Kant orientiert, nun versucht er auch, sein Ergebnis mit Kants Anschauung zu vergleichen. Er zieht das Ergebnis der Analytik der Grundsätze heran, wonach der Verstand der Gesetzgeber der Natur ist. Der Verstand macht zwar die Natur, aber er schafft sie nicht. Diese Gedanken Kants bedeuten eine Umwälzung in der philosophischen Anschauung, die er, meint Green, mit Recht dem Übergang vom Ptolemäischen zum Kopernikanischen Weltsystem gleich bewertete. Der Verstand richtet sich nicht nach den Gegenständen, sondern umgekehrt; der Verstand ist der Gesetzgeber. Green interpretiert diese Worte Kants

so (S. 18), daß der Verstand die Natur macht, aber aus einem Material, das er selbst nicht macht. Das Material besteht in Phänomena oder Data der Sensibilität. So ist also für Green ein Dualismus geschaffen, ein Gegensatz zwischen dem Realen und dem Objektiven, der unhaltbar ist. Die Ausdrücke „real“ und „objektiv“ haben keinen Sinn, außer für ein Bewußtsein, welches seine Erfahrung sich selbst als durch Beziehungen bestimmt vorstellt und gleichzeitig ein einziges und unabänderliches System von Beziehungen denkt, das diese Erfahrungen bestimmt, und mit welchem jede seiner vorübergehenden Vorstellungen verglichen werden kann (S. 20).

Das Bewußtsein ist kein Produkt einer Reihe natürlicher Ereignisse. Unsere Erkenntnis der Natur kann nicht durch irgendeine Naturgeschichte erklärt werden. Sie wird nicht entwickelt durch einen natürlichen Prozeß aus anderen Formen natürlicher Existenz heraus. In diesem Sinne kann also der Mensch als Urheber der Natur gelten.

Wie steht es nun mit dem zweiten Teile des Kantischen Diktums, daß der Verstand die Natur nicht schafft? Die Beantwortung dieser Frage steht im engsten Zusammenhange mit der Theorie Greens, daß das geistige Prinzip nicht nur im Erkennen, sondern auch in der Natur zu finden ist. Der Verstand schafft die Natur, „if it cannot, we are left in the awkward position of having to suppose that, while the conception of an order of nature on the one side, and that order itself on the other, are of different and independent origin, there is yet some unaccountable pre-established harmony through which there comes to be such an order corresponding to our conception of it“.[1] Das genügt für Green schon, diesen Standpunkt aufzugeben und nach einer anderen Lösung zu suchen.

Kants Standpunkt führte zur Unterscheidung zwischen Dingen an sich, die völlig frei von irgend einer Qualifikation durch verknüpfende Tätigkeit des Verstandes sind, von denen auch deshalb nichts weiter gesagt werden kann, und zwischen empirischen Realitäten, welche in bestimmten Relationen zum Universum unserer Erfahrung stehn (S. 37). Sind nun die Dinge an sich ein notwendiger Teil des ganzen Systems der Dinge, so führt das zur Annahme nicht eines einzigen Kosmos, sondern zur

---

1) Prolegomena to Ethics S. 26.

Postulierung zweier Welten, die parallel zueinander laufen, aber nichts miteinander gemein haben können.

Das Fazit der ganzen Beweisführung Greens ist, daß Natur in ihrer Realität, oder um das zu sein, was sie ist, ein Prinzip in sich einschließt, das nicht natürlich ist. Wenn dieses Prinzip „nicht-natürlich" genannt wird, so heißt das, daß es weder in die Phänomena einbegriffen ist, welche eine Natur bilden durch seine Gegenwart für sie, noch daß es in deren Reihenfolge besteht, oder daß es durch irgend eine Beziehung bestimmt ist, die es unter den Phänomena konstituiert. Am sichersten geht man, wenn man es geistig nennt (S. 64).

b) Die Ethik. Im zweiten Teile der Prolegomena spricht Green von der Metaphysik des moralischen Handelns. Es ist schwer, sich eine klare und bestimmte Vorstellung von seiner Auffassung zu machen; denn er sagt selbst, daß er kein eigenes System entwickeln, sondern nur „Prolegomena to Ethics" geben will. Kants Ethik war ihm wohl bekannt; an einigen Stellen hat er davon gesprochen, aber immer nur mit ein paar Worten; denn er trug sich mit der Absicht, eine Kritik der Kantischen Ethik zu geben (S. 183). Leider hat er seinen Plan nicht ausgeführt.

Auf der Theorie des „geistigen Prinzips", welches Green in der Metaphysik der Erkenntnis entwickelt hat, ist seine Ethik aufgebaut.

Das Bewußtsein im Menschen, von dem oben die Rede war, läßt in uns das Begehren wach werden, das zu verwirklichen, was nicht ist, aber vom Bewußtsein als fehlend erkannt wird. Dieses moralische Selbstbewußtsein als aktives Prinzip im Menschen ist also bestrebt, das, was es als fehlend erkannt hat, was ihm dadurch zum Objekte eines Wunsches geworden ist, in die Wirklichkeit zu rufen. Diese Wünsche mit den nachfolgenden Impulsen müssen von dem Bewußtsein der begehrten Objekte und von dem Bestreben, den im Bewußtsein in dieser Weise als begehrt vorgestellten Objekten Realität zu geben, unterschieden werden (S. 102), ebenso wie die Gesichts- und Gehörsempfindungen vom Bewußtsein der Objekte zu unterscheiden sind, zu welchen diese Erscheinungen als in Beziehung stehend verstanden werden. Der Übergang vom bloßen Wunsch zu dem Bewußtsein eines verlangten Objekts, von dem Impuls, das Bedürfnis zu befriedigen, zu dem Streben nach Verwirklichung der Idee des gewünschten Objekts, schließt die

Gegenwart des Wunsches für ein Subjekt ein, das sich selbst von ihm unterscheidet. Die Idee eines Objekts, welches von einem selbstbewußten Subjekt als Zweck vorgestellt wird, und welches jenes Subjekt zu realisieren bestrebt ist, wird Motiv genannt. Die Handlung wächst dann notwendig aus einem Motiv heraus, aber nicht aus dem Motiv als einem Wunsche. Der Wunsch kann nur dann zu einem Motiv werden, wenn das Ich ihn zu dem seinigen macht. Insofern wir unsere Motive in dieser Weise determinieren, sie als unsere eigenen Motive selbst hervorbringen, sind wir freie Wesen. Aber nicht im Sinne Kants als gesetzgebende und von sinnlichen Antrieben unabhängige Glieder einer intelligiblen Welt. Die moralische Freiheit des Menschen hängt von der Beschaffenheit des Motivs zum Handeln ab. Kant wendet sich ausdrücklich gegen diese Auffassung der Freiheit.

Wie unterscheidet sich nun eine gute Handlung von einer schlechten? Die ganze Ethik, sagt Green, gründet sich auf die Unterscheidung von gutem und schlechtem Willen, und diese Unterscheidung muß von der Natur des gewollten Objekts abhängen.

Die wahre Natur eines Willensaktes hängt von der besonderen Natur des Objektes ab, in dessen Erlangung das betreffende Individuum für den Augenblick Selbstbefriedigung sucht; und die wahre Natur eines jeden Menschen als Subjekt des Willens, sein Charakter, hängt von der Natur des Objekts ab, in welchem er auf Selbstbefriedigung abzielt. Selbstbefriedigung ist die Form eines jeden gewollten Objektes; aber der Inhalt jener Form, der Charakter dessen, worin Selbstbefriedigung gesucht wird, die sich erstreckt von sinnlichen Begierden bis zur Erfüllung einer als göttlich aufgefaßten Berufung, macht das Objekt zu dem, was es wirklich ist. Gerade von dem spezifischen Unterschiede des gewollten Objekts unter der allgemeinen Form der Selbstbefriedigung hängt die Qualität des Willens ab.

In diesem Zusammenhang kommt Green auf Kant zu sprechen, erklärt es aber als außerhalb des Rahmens seiner Arbeit liegend, an Kants Ethik Kritik zu üben. Er wollte das später, wie bereits angedeutet wurde, gesondert tun, hat das aber nie ausgeführt. In der Unterscheidung von gutem und schlechtem Willen hätte Kant, so meint Green, ihm recht gegeben, doch in der Annahme, daß diese Unterscheidung von der Natur des gewollten Objekts abhängt, würde er „a loop hole for error“ gesehen haben. Aber zu sagen, daß ein Wille gut ist wegen der Natur des gewollten

Objekts, schließt nicht aus, daß er auch gut ist kraft der gewünschten Wirkung, statt an sich gut; oder gut, insofern er auf Objekte gerichtet ist, die aus einem anderen Grunde erstrebt werden als deshalb, weil sie durch ein allgemein praktisches Gesetz vorgeschrieben sind.

Sowohl bei guten wie bei schlechten Handlungen ist das Motiv die Vollführung dessen, was das selbstbewußte Subjekt sich selbst als sein größtes Gut vorstellt. Das „wahre Gute" ist dasjenige, welches den Wunsch eines moralischen Agens befriedigt; es besteht in der Hingabe an einen Zweck, in welchem das Bestreben eines moralischen Agens wirklich Ruhe finden kann (S. 202).

Für Greens Theorie ist es wesentlich, daß der Gedanke an diesen Zweck, der Grund des menschlichen Willens und der Vernunft, ein göttliches Prinzip ist, das sich in Personen und nicht in einer unpersönlichen Humanität realisiert (S. 214). Aber die Entwicklung unserer Persönlichkeit hängt von der Gesellschaft und Gemeinschaft ab, in der wir leben, und das Volk oder der Volksgeist existiert nur in Personen. Der Fortschritt der Menschheit bedeutet einen Fortschritt im persönlichen Charakter. Wenn auch das moralische Ideal nicht vollständig zu erreichen ist, so setzt die Idee des Fortschritts doch zweierlei voraus: 1. daß die Fähigkeiten, die allmählich in der Zeit realisiert werden, ewig in dem unendlichen Geist verwirklicht sind, und 2. daß das Ende der Entwicklung eine wirkliche Erfüllung der Fähigkeiten sein sollte, die durch den Prozeß vorausgesetzt sind. Bei der Erörterung der Frage nach der Bedeutung des moralischen Ideals bezeichnet Green den guten Willen als das bedingungslose Gute. „The only good which is really common to all who may pursue it, is that which consists in the universal will to be good".[1]) Das klingt Kantisch; doch es spielt bei Green immer die Selbstbefriedigung mit, und an einer anderen Stelle (S. 363) erklärt er, daß der Wille nicht wie bei Kant allein gut ist als „reiner Wille", d. h. als Streben, die Pflicht um ihrer selbst willen zu erfüllen, sondern deshalb, weil der Zweck gut ist.

Wenn Kant sagt:[2]) „Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen,

---

1) Prolegomena S. 296.

2) Grundlg. z. Metaphysik d. Sitten. 63.

sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden", und den praktischen Imperativ so formuliert:[1]) „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest", so stimmt Green ihm bei; er weist ebenfalls darauf hin, daß jedes Einzelwesen als Selbstzweck zu gelten hat.

Alle sittlichen Begriffe haben nach Kant in der Vernunft ihren Ursprung. Auch Green verlegt die Quelle der Idee der moralischen Begriffe in die Vernunft. Der Endzweck des sittlichen Lebens ist ein Leben nach der Vernunft, aber nicht in Kants Sinn, sondern indem die selbstbewußte Vernunft sich im Menschen durch die Vorstellung von vollständiger Selbstbefriedigung durch vollständige Selbstaufopferung offenbart (S. 241).

Das sind die Hauptmomente in der Ethik Greens. Was ihm vorschwebt, ist „a theory of ultimate good as a perfection of the human spirit."[2]) —

Eine führende Stelle unter den englischen Ethikern nimmt Henry Sidgwick ein. Sein Hauptwerk sind die „Methoden der Ethik".[3]) Von diesem Werke sagt[4]) der Verfasser: „Meine Absicht ist daher, in vorliegendem Werke so klar und vollständig, als es die vorgesteckten Grenzen erlauben, die verschiedenen Methoden der Ethik darzustellen, die ich in unserem gewöhnlichen sittlichen Urteil vorfinde; dann ihre gegenseitigen Beziehungen hervorzuheben; endlich, wo sie sich zu widersprechen scheinen, ihre Ziele so gut als möglich zu definieren." Das Buch erregte bei seinem Erscheinen Aufsehen, und hatte zahlreiche Mißverständnisse zur Folge, die der Verfasser in verschiedenen Zeitschriften und in der zweiten Auflage richtig stellen mußte.

---

1) Ebd. S. 65.

2) Proleg. S. 485.

3) 7. Aufl. von C. Bauer ins Deutsche übertragen (Leipzig 1909). Während der Niederschrift lernte ich den Aufsatz von P. Bernays: „Das Moralprinzip bei Sidgwick und Kant" kennen (Abhandlungen der Friesschen Schule N. F. III, 3). Hier steht die Kritik der Ethik Sidgwicks im Mittelpunkt.

Gleichzeitig möchte ich auf W. Baakes Programmarbeit: „Kants Ethik bei den englischen Moralphilosophen des 19. Jahrhunderts" hinweisen (Realgymn. zu Nordhausen. 1911), mit der sich meine Arbeit berührt, besonders dort, wo die Darstellung im engen Anschluß an die englischen Originalarbeiten gegeben wird.

4) Bd. I. S. 17 der Übersetzung, auf die ich mich im folgenden stets beziehe.

Die Ethik ist die Wissenschaft von dem, was recht ist oder sein soll, so weit dieses nämlich vom freiwilligen Handeln der einzelnen abhängt. Beim gewöhnlichen praktischen Denken kommt eine große Verschiedenheit von Methoden zur Anwendung. Eine Grundforderung der Ethik ist nun, daß, sobald sich zwei Methoden widersprechen, die eine oder die andere verändert oder verworfen werden muß. Welches sind nun die verschiedenen Methoden, welches die verschiedenen praktischen Prinzipien, die der gesunde Menschenverstand prima facie als endgiltig entscheidend anzunehmen geneigt ist? Die Antwort ist sorgfältig zu erwägen. Sidgwick findet, daß die einzigen Ziele, welche Anspruch darauf haben, als vernünftig letzte zu gelten, Glück und Vollkommenheit sind.

Hiernach werden wir zu drei verschiedenen Methoden geführt. Die Annahme des ersten Endzieles bedingt deren zwei. Denn das Glück kann universell sein oder von jedem Individuum für sich allein erstrebt werden. Im ersten Falle spricht Sidgwick von universalistischem Hedonismus oder kurzweg von Utilitarismus. Die Methode, welche die eigene Glückseligkeit als rationalen Endzweck des sittlichen Handelns annimmt, bezeichnet er als egoistischen Hedonismus, Epikureismus oder Egoismus.

Das erste der beiden von Sidgwick zugelassenen Prinzipien des Handelns, das Glück, führt also zu zwei verschiedenen Methoden. Bei dem anderen Prinzip, dem der Vollkommenheit oder Vortrefflichkeit des menschlichen Wesens, liegt der Fall anders. Zwar werden uns auch hier scheinbar dieselben Überlegungen aufgedrängt: die Vortrefflichkeit kann individuell oder universell verstanden werden, und es ist möglich, daß ein Mensch die Vortrefflichkeit anderer dadurch zu fördern glaubt, daß er seine eigene opfert. Hierzu bemerkt Sidgwick: „Aber kein Ethiker, der Vortrefflichkeit für ein letztes Ziel hält, hat jemals ein derartiges Opfer gut geheißen, wenigstens soweit es sittliche Vortrefflichkeit betrifft; nicht einer hat jemals ein Individuum angehalten, die Tugend anderer zu fördern, außer soweit als diese Förderung mit der vollständigen Verwirklichung von Tugend an und für sich vereinbar oder vielmehr darin enthalten ist.“[1])

Kants Anschauung, daß die Tugend oder die Vollkommenheit meines Nächsten für mich kein Ziel sein kann, sondern daß sie von der freien Betätigung seines Wollens abhängt, auf die ich in

1) I, 13.

keiner Weise Einfluß habe, ist für Sidgwick nicht haltbar. Denn ebenso gut könnte man dann auch sagen, daß ich Tugend in mir nicht pflegen, sondern sie nur von Augenblick zu Augenblick ausüben kann. Nun leugnet aber auch Kant nicht, daß wir tugendhafte Anlagen in uns pflegen können, und zwar auf andere Weise als durch die Ausführungen tugendhafter Handlungen.

Kehren wir wieder zu dem Prinzip der Vollkommenheit als dem letzten Zweck des sittlichen Handelns zurück, so scheint nach den Ausführungen in diesem Falle eine doppelte Interpretation überflüssig, und jede Methode, welche die Vollkommenheit des menschlichen Wesens zum Endzweck nimmt, läuft auf irgendeine Form des Intuitionismus hinaus. Sonach bleiben für Sidgwick drei Methoden der Ethik übrig: Egoismus, Utilitarismus und Intuitionismus, die sich im praktischen Denken des gewöhnlichen Menschen finden.

Jede Methode wird so gesondert wie möglich entwickelt; daran schließt sich eine eingehende Prüfung des Verhältnisses der drei Methoden zueinander. Das Resultat dieser Prüfung ist, daß der Intuitionismus in Utilitarismus übergeht, „wenn die Forderung nach wirklich selbstverständlichen ersten Prinzipien stärker geltend gemacht wird.“[1])

Es bleibt also der Gegensatz zwischen Egoismus und Utilitarismus bestehen. Auf diesen unausgleichbaren Gegensatz, der von Bentham und Mill nicht scharf genug hervorgehoben wurde, hat Sidgwick mit allem Nachdruck hingewiesen. Hierin und in dem Versuche, dem Utilitarismus eine neue, rationale, Basis zu geben und so den Intuitionismus mit dem Utilitarismus zu vereinigen, liegt das Hauptverdienst Sidgwicks um die englische Ethik.

Am Ende des 18. und bis ins 19. Jahrhundert hinein lagen Intuitionismus und Utilitarismus in heftigem Kampfe. Bentham und Mill haben den Hauptanteil an diesem Streite und an dem Versuche, den Intuitionismus zu untergraben. Durch die neue Basis, welche Sidgwick dem Utilitarismus gab, ist die Versöhnung mit dem Intuitionismus möglich geworden.

Als Intuitionismus bezeichnet Sidgwick denjenigen ethischen Standpunkt, von dem aus man als das praktisch höchste Ziel moralischen Handelns dessen Übereinstimmung mit gewissen Regeln

---

1) II. 180.

der Pflicht ansieht, die bedingungslos vorgeschrieben sind (I. 110); eine Methode der Ethik, bei der angenommen wird, daß wir bestimmte Handlungsweisen ohne Rücksicht auf ihre Folgen als recht zu erkennen vermögen. Das für den Intuitionismus Charakteristische liegt demnach in der Voraussetzung der unmittelbaren Erkenntnis dessen, was in unserm Handeln recht und unrecht ist. Für denjenigen, der behauptet, für richtiges Handeln sei unbedingt notwendig, daß die Pflicht um der Pflicht willen getan werde, ergeben sich gewisse Schwierigkeiten. Denn er muß zugeben, daß jemand mit dem aufrichtigen Wunsche und der festen Absicht richtig zu handeln, der seine Pflicht um der Pflicht willen tut, doch unter Umständen eine verwerfliche Handlung begeht, nämlich dann, wenn er ein falsches Urteil über seine Pflicht hat. Es sind so zwei Arten von „Richtigkeit“ einer Handlung zu unterscheiden. Sidgwick spricht von einer „materiell“ richtigen Handlung, wenn die richtigen Einzelwirkungen beabsichtigt sind, und von einer „formell“ richtigen Handlung, wenn die Pflicht um ihrer selbst willen getan wird. Das letzte soll heißen, die Handlung muß als richtig begehrt oder gewählt werden, und außerdem muß der Glaube vorhanden sein, daß sie wirklich recht ist.

Keine Tat verdient trotz äußeren Anscheines das Prädikat gut, wenn der Urheber selbst sie für schlecht hält. Eine solche Tat ist zwar „objektiv“ richtig, aber „subjektiv“ schlecht.

Es ist klar, daß das, was ich für richtig halte, von allen vernünftig denkenden Wesen auch dafür gehalten werden muß. Aber das bedeutet nicht auch, daß alles, was für einen Menschen als richtig anerkannt worden ist, nun auch für einen anderen Menschen ebenso beurteilt werden muß. Die objektive Richtigkeit kann von Person zu Person variieren. Um das zu erklären, nämlich daß eine Handlung für A recht, für B unrecht ist, müssen wir in der Natur oder den Verhältnissen beider Unterschiede annehmen, die auch einen Unterschied in ihren Pflichten erwachsen lassen. Die Verschiedenheit der Vorbedingungen der Handlung erklärt es uns, daß, was für A richtig ist, für B falsch sein kann, und wenn ich eine Tat für mich als richtig anerkenne, so halte ich dafür, daß sie auch für alle diejenigen Personen richtig ist, deren Natur und Verhältnisse von meinen nicht wesentlich abweichen; aber auch nur für solche Personen. Die Gefahr, welche dieses Variieren und Individualisieren mit sich bringen könnte, und die vor allem darin liegt, zu denken, daß das, was

wir gern tun möchten, auch das Richtige sei, verschwindet, wenn wir uns diese letzte Tatsache vor Augen halten und uns prüfen, ob wir der Ansicht sind, daß jeder im gleichen Falle ebenso handeln werde.

In der Bestimmung dessen, was verboten ist, deckt sich dieser Standpunkt mit Kants kategorischem Imperativ, aber die Probe auf den ethischen Wert unseres Handelns ist für Sidgwick nicht so wirksam und stichhaltig, wie Kant glaubte, als er alle Einzelregeln der Pflicht von der einen ableitete: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte".[1]) Hierin sieht Sidgwick einen Irrtum Kants; es ist ein Fehler, ähnlich wie die Annahme, daß die formale Logik ein vollständiges Kriterium der Wahrheit liefere. Wenn auch in jedem Falle eine Tat, welche die Probe Kants nicht besteht, zu verwerfen ist, so kann doch eine Handlung, welche die Probe besteht, schlecht sein. Als Kanon der moralischen Beurteilung einer Handlung ist Kants Maxime nicht zu gebrauchen. Denn es ist möglich, daß Leute gewissenhaft nach Kants Grundsatz handeln und doch gleichzeitig in andauerndem Gewissenszwiespalt schweben, was jeder in gegebenen Verhältnissen tun sollte. Es hieße den Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Richtigkeit einer Handlung verwischen, wollte man sagen, daß alle solche Personen richtig handeln, weil sie sich nach Kants Grundsatz richten. Denn das führte zu der Annahme, alles, was jemand für richtig hält, sei auch richtig, außer er befinde sich im Irrtum über die wirklichen Umstände in dem betreffenden Falle, und schlüge dem gesunden Menschenverstande ins Gesicht.

Sidgwick unterscheidet drei verschiedene Formen des Intuitionismus; den perzeptionalen, den dogmatischen und den philosophischen.

Der perzeptionale Intuitionismus nimmt an, daß die Richtigkeit einer bestimmten Handlung unmittelbar erkannt wird, nach ihm kann die Wahrheit nur durch Intuition von Urteilen oder Wahrnehmungen erreicht werden, welche sich auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einzelner Handlungen beziehen (I, 113). Hierzu bemerkt Sidgwick:[2]) „Aber obwohl wahrscheinlich alle

---

1) Grundlg. z. Metaphysik d. Sitten. S. 56.

2) I, S. 114.

moralisch Handelnden solche einzelnen Intuitionen aus Erfahrung kennen, und obwohl diese einen großen Teil der moralischen Erscheinungen in den meisten Gemütern darstellen, sind doch verhältnismäßig wenige so befriedigt davon, daß sie nicht das Bedürfnis nach weiteren moralischen Kenntnissen, selbst von einem rein praktischen Standpunkte aus, hätten. Denn diese einzelnen Intuitionen stellen sich Personen, die überlegen, nicht als ganz zweifellos und unwiderleglich dar; und wenn diese sich eine ethische Frage vorgelegt haben, finden sie nicht immer, daß sie sich einer klaren Einsicht darin rühmen können. Wenn jemand wiederum die Äußerungen eines Gewissens zu verschiedenen Zeiten vergleicht, findet er es oft schwer, sie alle zu vereinigen. Denn dasselbe Verhalten wird zu verschiedenen Zeiten ein verschiedenes Aussehen haben, obwohl unseres Wissens seine Umstände und Bedingungen sich materiell nicht geändert haben. Wir bemerken ferner, daß die moralischen Empfindungsvermögen verschiedener Geister, die allem Anschein nach gleich hinreichend zum Urteilen sind, sich häufig widersprechen; das eine verwirft, was das andere billigt. Auf diese Weise steigen ernstliche Zweifel über den Wert einzelner moralischer Urteile jedes Menschen auf, und wir werden versucht, diese durch eine Berufung auf allgemeine Regeln zu zerstreuen, die auf der Basis allgemeiner Zustimmung aufgestellt sind“.

Der dogmatische Intuitionismus nimmt an, daß der gesunde Menschenverstand gewisse allgemeine Regeln durch klare und sichere Intuitionen erkennen kann. Solche Regeln sind im gewöhnlichen Denken enthalten, aber um sie festzulegen, ist eine besondere Übung im Betrachten abstrakter moralischer Begriffe nötig. Der Prüfung dieser Form des Intuitionismus hat Sidgwick den weitesten Raum gewährt. Er wies verschiedene Mängel und Unklarheiten nach und stellte den dogmatischen Intuitionismus als gänzlich unzureichende Methode der Ethik hin.

Der philosophische Intuitionismus nimmt die Common-Sense-Moral in der Hauptsache an, sucht aber eine tiefere Erklärung dafür, d. h. er will eine rationale Basis schaffen, welche sie von selbst nicht bietet, geht auf wirkliche, abstrakte Moralprinzipien aus, auf intuitive Sätze von absoluter Klarheit und Sicherheit.

Es ist, meint Sidgwick, Aufgabe der Moralphilosophen, etwas mehr zu tun, als die gewöhnliche Moral zu formulieren. Man verlangt von ihnen, daß sie die zu Grunde liegenden Prinzipien

aufdecken. Doch muß man sich hierbei wohl in acht nehmen; denn häufig führte dieses Bestreben die Philosophen zu Scheinaxiomen, zu Prinzipien, die sicher und selbstverständlich erschienen, sich dann bei näherem Zusehen aber als Tautologien und Zirkelschlüsse erwiesen. Aber doch existieren für Sidgwick drei solcher abstrakter intuitiver Prinzipien, die uns eine vollkommene Anleitung zum moralischen Handeln geben:

1. Das Prinzip der Gerechtigkeit. Es läßt sich folgendermaßen ausdrücken: „Es kann für A nicht richtig sein, B in einer Weise zu behandeln, in der es für B schlecht wäre, A zu behandeln, nur weil sie zwei verschiedene Individuen sind und kein Unterschied zwischen den Naturen oder Verhältnissen der beiden besteht, der als ein vernünftiger Grund zu einer Verschiedenheit in der Behandlung angesehen werden kann“.[1])

2. Das Prinzip der Klugheit. Es hat folgende Fassung: „Das Nachher als solches darf weder mehr noch weniger als das Jetzt angesehen werden“, oder „ein kleineres gegenwärtiges Gut soll man nicht einem größeren zukünftigen Gut vorziehen“.[2])

3. Das Prinzip des Wohlwollens. „Jeder ist moralisch verpflichtet, das Wohl jedes anderen Individuums als das seine anzusehen, wenn er es nicht, unparteiisch betrachtet, für geringer oder weniger sicher erkennbar oder erreichbar halten muß“.[3])

Das mehr oder weniger scharfe Erfassen dieser abstrakten Wahrheiten hält Sidgwick für die dauernde Grundlage der allgemeinen Überzeugung, daß die Grundvorschriften der Sittlichkeit im wesentlichen vernünftig sind. Auch Kant „ist dafür bekannt, daß er den rein rationalen Bestandteil scharf aus dem Sittengesetz heraushob“.[4])

Aus seinem formalen Prinzip, nach einer Maxime zu handeln, von der man wollen könne, daß sie allgemeines Gesetz werde, leitet Kant die Pflicht des Wohlwollens ab. In der Auffassung der Pflicht des rationalen Wohlwollens stimmt Sidgwick mit Kant überein; aber er erkennt Kants Argumente für die Aufstellung der Pflicht, fremdes Glück zu fördern, nicht als logisch an. Er hält Kants Ausführungen entgegen, daß die Behauptung, jeder wünsche in der Not den Beistand anderer herbei, ein empiri-

1) II, 171.
2) II, 173.
3) II, 174.
4) II, 177.

scher Satz sei, den Kant nicht a priori wissen könne, und daß es außerdem sehr wohl einen Menschen geben könne, „in dem der Trieb nach Unabhängigkeit und der Widerwille gegen Verpflichtungen so stark sind, daß er lieber Entbehrungen erträgt, als Hilfe anderer in Anspruch zu nehmen.“[1]) Als Beispiel führt Sidgwick die „verschämten Armen“ an. Aber auch zugegeben, daß jeder Notleidende auf den Beistand seiner Mitmenschen rechnet und ihn herbeiwünscht, so ist es doch denkbar, daß ein Mensch nach sorgfältiger Abwägung zu dem Schluß kommt, für seine Person besser im Leben zu fahren und mehr Nutzen zu haben, wenn er die egoistische Maxime befolgt. Denn nach dem Prinzip des Wohlwollens zu handeln, könnte ihm mehr Schaden als Nutzen bringen.

Sidgwick läßt nur den positiven Bestandteil der Kantischen Folgerung gelten; denn er ist mit Butler der Ansicht, daß „jemandes eigene Glückseligkeit eine offenbare Verpflichtung ist“ ohne jede Beziehung zu anderen Menschen. So kann er auch nicht verstehen, daß, wenn nun der Mensch als ein vernünftiges Wesen für andere vernünftige Wesen ein absolutes Ziel ist, diese darum seine subjektiven Zwecke annehmen sollen, die von unvernünftigen Impulsen bestimmt sind. Diese Worte wenden sich gegen Kants andere Ableitung der Pflicht des Wohlwollens.

Das Problem des freien Willens schneidet Sidgwick in seinen „Methoden der Ethik“ an, aber eine Entscheidung in dieser Frage fällt er nicht. Kants Behauptung, „daß Sittlichkeit auf Freiheit beruhe, sagt ihm nicht zu.“[2]) Sidgwick sucht nachzuweisen, daß Kant zwei ganz verschiedene Begriffe durch dasselbe Wort Freiheit ausdrückt, ohne sich dessen bewußt zu sein. Einmal bedeutet Freiheit so viel wie Vernünftigkeit, so daß ein Mensch umso freier ist, je mehr er unter dem Gebote der Vernunft handelt. Diese Art der Freiheit bezeichnet Sidgwick mit „guter“ oder „vernunftgemäßer“ Freiheit. Daneben bedeutet Freiheit bei Kant auch das Vermögen, zwischen Gut und Böse zu wählen, d. i. die „neutrale“ oder „sittliche“ Freiheit. Kant selbst unterscheidet diese beiden Begriffe nicht, und bald meint er die eine, bald die andere Art. Für Sidgwick hat die ganze Frage keine ethische Wichtigkeit, akut wird sie erst dann, wenn man auf den Freiheitsbegriff den Glauben an eine sittliche Weltregierung gründet, wonach in der Pflichterfüllung das beste Mittel zur eudämonistischen Förderung des Handelns liegt.

---

1) II, 181. 2) I, VII.

Der vorliegende Versuch, Kantischen Gedanken bei den englischen Moralphilosophen nachzugehen, hat gezeigt, daß die Beziehungen zu Kant nur lose sind, und daß von einem tiefgreifenden Einfluß nicht die Rede sein kann, wenigstens dann nicht, wenn wir uns an die Bedeutung erinnern, die Kants Ethik für unsere moralphilosophischen Betrachtungen im letzten Jahrhundert erlangt hat.
